

**NOM PROPRE EN AFRIQUE :
DE LA TRADITION AUX INFLUENCES
DE LA MODERNITÉ : ACTES DU COLLOQUE
DU 6 AU 8 NOVEMBRE 2023**

Arsène Elongo & Guy-Roger Cyriac
Gombé-Apondza

**Nom propre en Afrique : de la
tradition aux influences de la
modernité : Actes du Colloque du 6
au 8 novembre 2023**

**Arsène Elongo & Guy-Roger Cyriac
Gombé-Apondza**



© OKIERA Edition
141, avenue Jean Jaurès Paris 19^{ème} S/C ISTECCGRA
E-mail : edokiera@gmail.com
ISBN : 979-10-94639-08-5
EAN : 9 791094 639085

© OKIERA - Brazzaville - 2024

© OKIERA - Brazzaville - 2024

Le code de la propriété intellectuelle n'autorisant aux termes des paragraphes 2 et 3 de l'article L. 20+5, d'une part, que les copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective, d'autre part, sous réserve du nom de l'auteur et de la source, que les analyses et les courtes citations justifiées par le

caractère critiques, polémique, pédagogique, scientifique ou d'information, toute réception ou représentation intégrale ou partielle, fait sans le consentement de l'auteur ou ayants cause, est illicite (article L.1224). Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait donc une contrefaçon sanctionnée par les articles L.335-5 et suivant du code de la propriété intellectuelle.

Nom propre en Afrique : de la tradition aux influences de la modernité : Actes du Colloque du 6 au 8 novembre 2023

Comité scientifique

Président du comité scientifique :

- Pr Yvon-Pierre Ndong Ibara
- Pr Édouard Ngamounsika

Membres

- Pr Omer Massoumou, Université Marien Ngouabi (Congo)
- Pr Anatole Mbanga, Université Marien Ngouabi (Congo)
- Pr Joseph Zidi, Université Marien Ngouabi (Congo)
- Pr Auguste Nsonssissa, Université Marien Ngouabi (Congo)
- Pr Grégoire Lefoumba, Université Marien Ngouabi (Congo)
- Pr Bellarmin Étienne Iloki, Université Marien Ngouabi (Congo)
- Pr Boboto Évariste, Université Marien Ngouabi (Congo)
- Pr Roger Cyriac Gombé Apondza, Université Marien Ngouabi (Congo)

Comité de lecture

- Dr Bienvenu Boudimbou, Université Marien Ngouabi (Congo)
- Dr Damase Ngouma, Université Marien Ngouabi (Congo)
- Dr Laurent Ngankama, Université Marien Ngouabi (Congo)

Comité d'organisation :

- Pr Arsène Elongo, Université Marien Ngouabi (Congo)
- Pr Roger Cyriac Gombé Apondza, Université Marien Ngouabi (Congo) Mots d'ouverture du président de l'université Marien Ngouabi

L'université Marien Ngouabi est honorée par cette manifestation scientifique qui porte sur le nom propre : de la tradition aux influences de la modernité. Plusieurs chercheurs africains y prennent part pour présenter plus de 60 communications en présentiel et en distanciel. Ils viennent de différentes universités africaines :

- Université Félix Houphouët Boigny, Côte d'Ivoire
- Université d'Abomey-Calavi, Bénin
- Université Omar Bongo, Gabon
- Université de Kara, Togo
- Université de Dédougou, Burkina Faso,
- Université Joseph Ki-Zerbo, Burkina Faso
- Université Norbert Zongo, Burkina Faso
- Université d'Abomey-Calavi, Bénin
- Université de Bouaké, Côte d'Ivoire
- Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire
- École Normale supérieure, Abidjan- Côte d'Ivoire
- Université Anta-Diop de Dakar, Sénégal.

C'est pour nous une belle occasion de les souhaiter une bonne rencontre scientifique, parce qu'ils vont expliquer et analyser le nom propre dans plusieurs directions suivantes :

- Le lieu et histoire

- La construction des identités
- Les diversités sociales et ethniques
- Les variations morphologiques et phonologiques
- La sémiotique et significations
- Les dénominations métaphoriques
- La créativité littéraire
- La vision philosophique et anthropologique.

Ces thématiques nous permettent de relever que le nom propre représente un lieu, une histoire, une construction des identités, une variation riche de la morphologie et de la phonologie, des significations et une vision de la philosophie africaine sur l'être et son existence dans sa culture et dans sa société. Dans vos communications, je suis certain que vous allez montrer les trésors des noms propres africains, parce qu'ils incarnent les valeurs ancestrales de l'Afrique, telles que :

- La célébration de la force
- La Valorisation des valeurs humaines
- L'idéologie de l'environnement
- L'existence de l'au-delà.

Permettez-moi d'illustrer tout ce que je viens de dire par la citation d'Emmanuel Dongal, lorsqu'il explique la vision africaine de la nomination :

« L'enfant survécut à deux semaines, à trois, puis à quatre. On attendit trois lunes entières. L'enfant se mit à babiller, à gazouiller. Il devint beau et fort comme les hommes de la lignée de sa mère. Ce n'est qu'alors qu'il fut considéré comme une vraie personne, une créature indépendante qui méritait un nom bien à elle pour la distinguer du reste de la Création. Compte tenu de sa naissance extraordinaire, on lui trouva un nom prestigieux, le nom d'un de ces ancêtres dont les hauts faits se perdaient dans la nuit de l'histoire de son peuple. Toute la famille se réunit et le vieux Nimi A Lukeni, mémoire de la nation, le présenta aux ancêtres : « ainsi, à partir d'aujourd'hui, tu seras un homme appelé à vivre, tu auras un nom à toi, celui de Mankunku, celui qui défie les puissants et les fait tomber comme les feuilles tombent des arbres. »

Comme venons de lire, le nom propre marque une identité de la personne, pour la distinguer des autres hommes, il est l'expression de notre héritage, de notre tradition, parce qu'il peut être motivé par le sentiment de ressusciter la mémoire d'un ancêtre, qu'il peut faire l'objet d'une cérémonie traditionnelle et qu'il est porteur d'une signification. Pour le nom propre Mankunku, l'écrivain a montré qu'il signifie : celui qui défie les puissants et les fait tomber comme les feuilles des arbres ». Nous sommes confiants que vos communications montreront le double visage des noms propres africains qui sont traversés par la tradition héritée de nos ancêtres et par la modernité, rappelant l'apport de l'occident dans la destruction de notre héritage, par l'abandon de nos techniques de la dénomination, nous assistons à l'hybridation et la francisation de nos noms propres. Le présent colloque vous permettra de visiter les habitudes ancrées dans nos traditions sur la nomination, il s'agit de voir comment l'apport de la civilisation occidentale change l'héritage de la nomination dans le continent africain pour revêtir une double identité : celle de l'Afrique et celle de l'Europe. Par vos communications, nous attendons que vous puissiez dégager tous problèmes éventuels formant la problématique du nom propre qui se définit par le paramètre de la tradition et de la modernité. En vous souhaitant un bon déroulement dans l'analyse des noms propres en Afrique, je déclare ouverte le colloque international sur le nom propre aux influences de la modernité.

INTRODUCTION

Le nom propre a fait l'objet de plusieurs études en Europe où nous notons plusieurs descriptions linguistiques. Nous notons les acceptions comme désignateur d'individu (F. Brunot (1922), comme identification et étiquette (J. Damourette et J. Pichon, 1927). Il est vide de sens (Marouzeau (1969, p.109) ; la fonction conventionnelle (Grevisse et A. Goosse (2016, p.136) ; des fonctions syntaxiques et sémantiques (Granger 1982), des fonctions affectives (J. Molino, 1982), des fonctions sociales (Bromberger (1982), des fonctions connotatives et métaphoriques (K. Jonasson, 1991), la fonctions asémantique et actualisatrice (M. Wilmet, 1988 et 1991) , des « sens associatifs » (Shokhenmayer, 2011) ; des fonctions culturelles (J.-L. Vaxelaire 2009) et identitaires et stéréotypées (Prikhodkine, 2011) ; la réalisation modalisante et contextuelle (D. Tomescu 2010) enfin, des critères graphique, lexicographique, morpho-gique, syntaxique et sémantique (J. Gardes Tamine et al. (2015). Ces aspects thématiques et formels des noms propres peuvent devenir une nouvelle recherche dans l'espace géographique de l'Afrique francophone. Beaucoup d'études africaines qui existent abordent les problèmes du nom propre dans une orientation de la sémantique (Nzete, 1985) et bien d'autres reviennent sur le rapport entre le nom propre et la culture.

Cependant, le présent colloque vise à visiter les pratiques de la dénomination en Afrique francophone, les changements des habitudes dans les appellatifs, les influences de la civilisations occidentales sur les noms et leur graphie, il s'agit de visiter les idéologies et les croyances sur le choix des noms propres dans les sociétés africaines, de penser le nom dans une perspective de genre, de la sexualité, de la langue, dans la pensée existentielle africaine. Nous voulons également interroger le rapport du nom avec les langues africaines dans son usage phonologique et phonétique. Il serait intéressant de regarder le nom propre comme signallement de la culture et des identités africaines.

Objectifs du colloque : A travers les différentes communications orales qui seront présentées autour des noms propres dans l'espace africain, les objectifs suivants sont visés :

- **Mettre en valeur la place du nom propre dans les sociétés africaines ;**
- **Découvrir les enjeux de l'identité des personnes, des lieux et des animaux dans les sociétés africaines ;**
- **Voir l'aspect du nom dans toutes les perspectives possibles.**

Le premier chapitre consacré aux « Noms propres : Lieu et histoire », a eu pour apport l'intervention de Guytal Yeka - Yeka Okondza, il a développé son travail sur le thème « Noms propres comme lieux de mémoire à Makoua en République du Congo ». L'auteur s'est questionné pour savoir : Quand fut créé Makoua ? D'où vient Makoua ? Pourquoi Makoua ? Que vaut Makoua ? De nombreuses interrogations qui alimentent le débat éternel auprès des esprits éveillés. Puisqu'il s'agit de l'histoire contemporaine, aussi l'histoire immédiate n'en reste pas loin. De ce fait, Makoua possède une multitude d'espaces touristiques voire culturels. Ces lieux suivent des trajectoires et se commentent dans leur dénouement de façon différente. C'est vrai que des vestiges sont

encore là pour en témoigner. Bien évidemment, c'est dans la conservation du patrimoine culturel, référence à ces lieux, et surtout dans le vouloir faire connaître Makoua de son intérieur et dans sa diversité à ces sujets que nous proposons cette étude.

A côté de ce premier chapitre il y a un deuxième intitulé : « Noms propres : constructions des identités ». Il a fait l'objet de cinq (5) communications dont la première est présentée par yoma Takougnadi sous le thème « Les anthroponymes /ka/ en kabiye : propriétés formelles et sémantico-référentielles ».

Il a montré que les études sur les noms propres en kabiye, langue Niger-Congo, du sous-groupe Gur et de la branche orientale du Gurunsi, ont souvent porté sur leurs sémantismes et leurs fonctions dans la vie sociale. Leur structure morphologique, généralement hermétique, semble être occultée. Or, les noms propres en kabiye ne sont pas des unités lexicales structurellement neutres de par leur sémantisme qui porte vers un référent. La plupart des noms propres sont donc un complexe linguistique nécessitant d'être dépouillé afin d'identifier les morphèmes constitutifs qui peuvent renvoyer à une entité extralinguistique. SimboApekou-Epozas quant à lui, montre à travers le thème « Anthroponymie : ancrage identitaire et visée narrative dans Mémoire de Porc-épic d'Alain Mabanckou » que le nom propre est une métaphore de l'identité anthropologique et un repère à partir duquel l'on peut saisir les postures narratives dans une fiction romanesque. Ainsi, il a démontré que les noms propres sont les substrats de l'identité culturelle des personnages qui les portent et sont expressifs des microsociétés dans lesquelles ils vivent. Le rapport du nom propre au statut du narrateur -par rapport à l'histoire et au niveau narratif- est très significatif. Le nom incarne la perspective narrative et idéologique. Sègnènèguètènin Natènin Yeo épse Soro met l'accent sur « Le prénom nanguin [nà gè] : un rappel de l'origine historique et de la construction identitaire du peuple tiembara », ainsi, il s'avère alors inimaginable d'envisager un peuple ou une civilisation sans histoire.

Nanguin [nà gè] est le prénom d'un personnage historique qui a marqué l'histoire du peuple tiembara. Il a participé justement à la construction historique et identitaire de cette communauté si bien que de nos jours, les Tiembara continuent d'attribuer ce prénom à leurs progénitures. Yao Tchendo de son côté met un accent particulier sur « L'approche littéraire des anthroponymes héroïques émanant des traditions martiales kabiye ». Il montre que les performances orales, à l'image du nom propre, traduisent l'héritage culturel des peuples. L'onomastique des anthroponymes kabiye met en lumière tout un pan de l'histoire socioculturelle de la communauté qui a vu naître le sujet. Ainsi l'étude des anthroponymes dits héroïques, s'avère intéressante afin de lever un coin du voile sur les tenants et aboutissants de leur émergence. Le troisième chapitre a été l'occasion de suivre les arguments développés par Lucien Niangui Goma et Armeline Izis Ngantsio. Pour Lucien Niangui Goma en s'appuyant sur le thème « Les noms propres et leurs secrets dans la civilisation des Beembe précoloniaux du CongoBrazzaville (XVI^e-XIX^e siècles) », atteste que le nom propre dans la société précoloniale *beembe* était quelque chose de vivant, à l'instar de l'homme lui-même qui le portait et de qui il tenait et la bigarrure et la truculence. Il naissait, grandissait, s'étiolait puis disparaissait, le classait socialement dans un phylum donné et culturellement en le situant géographiquement. Le nouveau-né n'était intégré dans le lignage dans la société des vivants et des morts qu'à partir du moment où il était nommé et la dénomination qui lui donnait son statut d'être vivant. Armeline Izis Ngantsio en regardant le thème « Anthroponymie thérapeutique chez les Ngangulu : une analyse onomastique », elle montre que le nom porte une charge méta-physique.

Il influence l'homme qui le porte, puisqu'il dit et exprime ce qu'est l'être ou l'essence de la chose ou de la personne nommée. L'acte de nommer est, en lui-même, un acte de pouvoir. De ces noms qu'on fait porter aux êtres ou aux hommes par faute de savoir véritable, font perdre ainsi aux hommes, leur identité et leur histoire, mais aussi font exister

socialement un être humain en lui attribuant une place dans un système de relations sociales. Il en est ainsi chez tous les peuples bantus, parmi ceux-ci, les *Ngangulu*.

Le quatrième chapitre est consacré aux « Noms propres : variations morphologiques et phonologiques » développé par ces intervenants : Régina Patience Ikemou, Patric Itoua et Guy Armand Mampassi, Robson Perrin Mberi Ngakala et Gladia Perpetite Mamono Ngolo. Pour Régina Patience Ikemou en travaillant sur « Les variations morpho-phoniques des noms propres de personnes en *koyó* », montre que les noms propres de personnes, en *koyó*, subissent quatre types de variations morphophoniques : la troncation, la substitution, la dénasalisation et l'allongement. La troncation et la substitution sont beaucoup plus répandues que les deux derniers processus dans les variations morpho-phoniques des noms propres de personnes *koyó*. La troncation affecte, d'une part les positions initiales et finales des formes simples, d'autre part les positions initiales, internes et finales des formes composées des noms propres de personnes *koyó*. Itoua Patric et Guy Armand Mampassi à leur tour de manière unanime ont prouvé que « L'anthroponymie comme métaphore identitaire dans *Les Petits-Fils nègres de Vercingétorix* d'Alain Mabankou » déconstruit deux notions phares d'étude onomastique : l'anthroponymie et l'identité, dans une perspective novatrice.

Dans le premier cas, nous montrons que les études consacrées aux noms propres dans la scène fictionnelle pèchent par le fait qu'elles privilégient les noms actifs, ceux contribuent à la progression du récit, selon la visée greimassienne. Nous tentons ici d'innover en montrant à la lumière de ce que nous appelons anthroponymie artistique, c'est-à-dire qui relève du champ figuratif ou de la catégorie des « personnes silhouettes » que bien que selon le modèle actanciel de Greimas ils ne jouent aucun rôle dans la diégèse), leur présence permet de faire évoluer l'histoire et ont des connotations idéologiques sur fond d'altérité artistique. Quant à Robson Perrin Mberi Ngakala et Gladia Perpetite Mamono Ngolo en examinant les « variations phoniques des anthroponymes de deux variétés dialectales Téké notamment le Tyé et le Laali ».

Ils ont montré la manière dont les anthroponymes Téké varient d'une variété à une autre aux niveaux vocalique, consonantique et tonologique. À travers un corpus de trois cents (300) noms collectés auprès des locuteurs Tyé et Laali, ce travail démontre que les deux dialectes partagent presque le même système de dénomination sous-jacent mais différent au niveau sus-jacent par rapport aux paramètres phoniques susmentionnés. De plus, certains noms Tyé sont particulièrement influencés par des processus phonologiques tels que la syncope, la nasalisation, la labialisation, la palatalisation, l'allongement vocalique ; notions qui sont à peine attestées en Laali. Le chapitre cinq, intitulé « noms propres : sémiotique et significations » a fait l'objet de cinq communications. La première est de Anicet Odilon Matongo Nkouka qui fait état de l'« évolution et signification des noms propres en République du Congo : cas d'étude Nganga Lingolo et Loufoulakari », il affirme que l'historiographie congolaise s'est frayée de nouveaux chemins avec la réhabilitation des traditions orales comme sources valables de l'histoire. À côté des textes oraux, se retrouvent de plus en plus l'anthroponymie, la toponymie, l'hydronymie, la patronymie, l'odonymie et l'ethnonymie qui fournissent de précieux renseignements utiles à la reconstitution du passé de la société congolaise.

Le point essentiel de notre travail est une description de deux noms propres trouvés dans les répertoires anthroponymique, toponymique et hydronymique congolais avant, pendant et après la colonisation en montrant l'évolution de l'utilisation des noms propres : Nganga Lingolo et Loufoulakari. Laititia Fleurette Melang King-Zok en examinant « La désignation des héroïnes dans *Histoire d'Awu* de Justine Mintsa », écrit que dans les traditions africaines, l'attribution du nom obéit à des facteurs socioculturels propres à chaque communauté. Ce processus comporte trois éléments intimement liés qui scellent la

destinée de l'être humain à savoir : La famille qui attribue le nom, la personne qui le reçoit et l'entité totémique à laquelle celui-ci est lié par le nom. L'Homme s'identifie et se définit donc dans la tradition africaine par un nom ; c'est par celui-ci qu'il existe et conçoit une identité.

En littérature et à titre d'exemple dans l'histoire d'Awu de Justine Mintsu, le nom a une grande portée symbolique et sémantique ; les noms des personnages sont en fang langue traditionnelle et semblent définir les trajectoires des actants. Le récit relate l'histoire d'Obame Afane un homme intègre et vertueux, marié à Bella, mais malheureusement celle-ci ne peut lui garantir la descendance qu'il espérait et meurt sept ans après. Obame Afane se remarie alors avec Awudabiran sans pour autant se remettre de la disparition de sa première épouse. Guy Noé Ngoyi a étudié « les sens littéraires et symboliques du nom propre du personnage historique du roman de Sylvain Bemba ».

Ils découlent des actions remarquables qu'il pose, de la gloire qu'il remporte dans son combat politique. Devenu célèbre, le héros brise le joug colonial qui le condamnait à la soumission aveugle au système connexe, fait accéder le pays à la souveraineté nationale. Désormais, le nom du héros rayonne comme une constellation et intègre le récit. Il fait du héros le symbole de la transcendance et de la représentation de l'espace imaginaire. Dès lors, le nom du héros de l'indépendance paraît une des clés de compréhension et d'interprétation de l'œuvre romanesque de l'écrivain. Pierre Destain Ntsoua Ndombo quant à lui, développe le thème sur « Les noms propres chez les Minkengue : étude présuppositionnelle ». A travers ce thème, il montre qu'il y a des présuppositions possibles autour des *noms propres* de personne chez les *Minkengue*. Les présuppositions qui découlent de ces noms font revivre les temps vécus qui devient l'expression de la joie et de la souffrance. Les noms propres traduisent alors la joie et la souffrance du vécu des parents. Certains noms renvoient à la négativité et d'autres à la positivité. Dans cette réflexion consacrée à la portée patronymique en langue Akoua du Congo Brazzaville, Média Stévha Oket s'est amené à examiner l'importance des noms propres dans cette langue, en recourant aux typologies de Philippe Lejeune sur *Le pacte autobiographique* et sur L'autofiction de Serge Doubrovsky pour faire le distinguo entre les instances autobiographiques qui renvoient à un nom propre ainsi qu'aux instances autofictionnelles qui donnent lieu à un nom commun. Dans un premier ensemble, il nous est nécessaire de recourir à la genèse de la langue Akoua pour comprendre le contexte historique du village Makoua où est pratiquée cette langue. Cette étude révèle que le village Makoua comprend plusieurs dialectes, mais celui qui est le plus pratiqué ou parlé c'est le Akoua -centre. Ensuite nous dresserons un panorama de ce village pour comprendre les travaux antérieurs à notre sujet.

Le chapitre six est intitulé « noms propres : dénominations métaphoriques ». Les thèmes développés vont dans la même direction que l'intitulé du chapitre. Brèche Pachel Nguene Bilongo développe le thème sur l'« Analyse stylistique des noms propres métaphoriques chez les beembe », son étude a consisté à étudier et à interpréter la fréquence des métaphores dans les noms propres beembe ainsi que les effets stylistiques et expressifs que ces derniers génèrent suivant leur traduction française. Son objectif est de prouver que les métaphores sont des outils qui véhiculent la créativité des noms propres beembe.

Ils sont, en fait, symboliques et motivés puisqu'ils se réfèrent souvent à une réalité identitaire, idéologique et socio-culturelle propre à ce peuple. Concernant ce même chapitre, Bio Sourou Oladelé Yayi a communiqué sur le « Sens et portée des noms dans le culte *Orò* chez les Yorubas du Bénin ». C'est alors qu'il démontre que *Orò* est un culte identitaire des Yorubas. Il se pratique au Nigéria, dans le yorubaland, et au Bénin, dans le département du Plateau et l'ancien royaume de Sàbe , deux régions peuplées essentiellement de populations yorubas.

La divinité *Orò* occupe une place importante dans le panthéon yoruba ; paradoxalement elle est moins connue, du moins dans le domaine de la recherche. Cette étude s'intéresse à la pratique du culte au Bénin. Elle s'intéresse spécifiquement aux noms des différentes entités composant la divinité, ceux de ses dignitaires et des enfants nés sous son signe. Prenant appui sur les approches expérimentale, sémantique et sociocritique, elle dévoile les significations de ces noms et montre leur convergence avec les fonctions de leurs porteurs. Concernant le chapitre sept, ayant pour titre « Noms propres dans la créativité littéraire », les communicants ayant apporté leur contribution à ce chapitre sont : Didier Judes Ondouo, Wenceslas Betu Mulumba, Jean-Marie Soungoua, Solange Nkoulamouloungou. Pour Didier Judes Ondouo en développant « Le symbolisme des noms propres chez les Tékés : cas du plateau de Djambala », montre qu'après les Swa (peuples vivant essentiellement dans les forêts), les Tékés sont les premiers occupant du Congo. Ils occupent les zones sablonneuses et les plateaux : le plateau de Mbé, le plateau de Ngo-Tsa, le plateau Kukuya et le plateau de Djambala. Ils parlent la même langue, Itioho. Pour ses peuples, le nom va au-delà d'une simple désignation. Il assigne cependant une mission à accomplir et une responsabilité à remplir. Toujours rattaché aux faits, aux phénomènes, aux actes, à l'histoire, aux liens, au temps et à l'espace, le nom chez les Tékés du plateau de Djambala n'est pas attribué n'importe comment et comme on le veut. D'une signification profonde, sa représentation et sa perception dépendent du sens que le pouvoir discrétionnaire des anciens lui donne.

La symbolique des noms Tékés concerne de ce fait la portée et la signification symboliques de ses noms. Wenceslas Betu Mulumba quant à lui, montre d'un point de vue contemporain, la pensée poïétique a trouvé dans l'approche heideggerienne (1973) de la poésie pensante de F. Hölderlin l'une de ses références les plus abouties. La pensée poïétique de M. Heidegger comme approfondissement méditatif de la poésie pensante holderlinienne met au jour l'essence de la poésie considérée comme instance langagière, discursive de *nomination* fondatrice, appropriante et historialisante de l'étant dans sa diversité. Or, l'Afrique traditionnelle a donné, notamment à travers le travail poétique, poéticien (critique) et poétisant (pensant) de J. Kabuta (2003, 2010, 2015), un type particulier de poésie panégyrique basé principalement sur l'utilisation du nom propre intérieur (éponyme) ou extérieur-circonstanciel (teknonyme, surnom).

Othon-Chrysostome Miatekela apporte son apport sur la « Synecdochie et anthroponymie dans les fictions narratives francophones : une particularité stylistique de Daniel Biyaoula et Mongo Beti » il explore la fonction de significativité des anthroponymes africains perçus sous les rapports stylistiques d'imbrication et d'entrecroisement entre les différentes synecdoques et les personnages fictifs nommés. Ces relations d'interpénétrabilité parcourent et impactent le discours narratif des écrivains francophones de grand renom comme Daniel Biyaoula et Mongo Beti. Il a montré que l'emploi des synecdoques à travers les noms propres des protagonistes et des lieux, tout en produisant du sens, est corrélé au destin textuel de ceux-ci. Solange Nkoulamouloungou dans son apport, il est question de lire le fonctionnement de la dénomination employée par le narrateur dans le roman *Mémoire de porc épique* pour dire autrement le nom du personnage principal. Elle s'est intéressée à la sémantique référentielle parce qu'elle décrit les relations entre les mots et les choses. Elle montre comment le porc-épic exprime-t-il son nom. A partir des signifiants renvoyant explicitement au narrateur, elle analyse des références indicatives, descriptive et dénomminative.

Dans le chapitre huit (8) titré « Noms propres : une vision philosophique et anthropologique », Rock Okiemba apporte son point de vue sur « une analyse anthropologique des noms propres ». Evoque-t-il que le nom semble souvent être l'un des aspects fondamentaux de la personne : à cet égard, son statut est étroitement lié à celui des

composantes physiques, psychologiques ou sociales de la personne. Il poursuit son idée en disant que les noms propres peuvent être dotés de propriétés telles qu'il y a une interaction entre la personnalisation du nom et le statut correspondant, valable ou prévisible, du sort de l'individu : on pense ici à la pratique très populaire consistant à changer le nom d'un patient afin de pour éloigner les mauvais esprits, avec l'attribution du masque pour tromper le nom du défunt. Les noms établissent l'identité d'un individu, assurent son intégration dans la société et contribuent à identifier et à définir une personnalité singulière et sociale. Pierre Hubert Mfoutou selon son thème « Le nomothète et la justesse du nom dans le *Cratyle* de Platon » pose la question de savoir qui est le nomothète ? Une telle question nécessite qu'on se reporte au *Cratyle* de Platon. En effet, ce dialogue est le lieu où le fondateur de l'académie propose une autre idée du nomothète et complète celle qui est communément admise. À l'idée du nomothète comme législateur, comme celui qui s'occupe de la refonte des lois, Platon ajoute celle du *nominateur*, du savant en noms, de celui qui sait considérer leur valeur. Avec lui, la fonction du nomothète ne se limite pas à la décision sur les lois de la cité ; elle s'étend jusqu'à l'exercice de l'art onomastique. Cette dernière fonction laisse supposer qu'il est apte à donner le nom juste, le nom qui dit ce qui est, voire, le nom qui est en parfaite harmonie avec celui qui le porte. C'est autant dire que dans le *Cratyle*, le nomothète se découvre comme un expert, mieux comme un homme habile en matière de nomination. Comme tel il est censé aider les autres membres de la cité à refuser l'attribution du nom biaisé, du nom incorrect, de la nomination due à quelque hasard.

Serge Rufin Kaya Bilala marque son apport sur le thème « Les relations entre porteurs des noms et divinités dans l'histoire socioanthropologique des *Beembe* du Congo du XVIIIe au XIXe siècle » Dans ce travail, il a scruté un certain nombre des noms qui paraissent hors du commun des mortels dans l'imposant corpus des noms propres en usage dans la société *beembe*.

Le nom propre était vivant, à l'instar de l'homme lui-même qui le portait. L'individu naissait, grandissait, vieillissait puis mourait. Il est socialement classé dans un phylum donné et culturellement, dans un espace géographique. Le nouveau-né n'était intégré dans le groupe composé des vivants et des morts qu'en recevant son nom. A partir du moment où il était nommé, il avait dorénavant accès à un statut d'être vivant qui le classait selon la catégorie sociale, voire spirituelle. Il y avait des noms associés aux divinités, *mikisi* : Buunsi, Kiiiba, Kiloondo, Leembe, Makimuna, Mampori, Mbumba, Mpata, Nkeengue, Nkita, Nzuumba, Yao Tchendo en évoquant le thème de « L'approche littéraire des anthroponymes héroïques émanant des traditions martiales kabiye », montre que dans les communautés traditionnelles africaines, l'oralité est le mode de conservation et de transmission de la pensée des peuples. Les genres littéraires oraux, tels que le chant, le proverbe, le conte et plus fréquemment le nom, constituent un dépôt culturel millénaire qu'il convient d'étudier en vue d'une quête de sens.

L'onomastique des anthroponymes kabiye révèle un pan de l'histoire ou de la culture de la société dans laquelle le porteur du nom est né. Que ce soit les prénoms de naissance ou les surnoms qui deviennent des patronymes au fil du temps, leur sémantisme remonte aux heures sombres ou glorieuses de la famille du porteur ou de l'histoire du peuple kabiye. Ferdinand Otsiema Guellely dans le développement de son thème sur « La francisation des noms propres mbere » au Nord du Congo, notamment dans le département de la Cuvette-Ouest. Il était question de chercher à identifier les raisons pour lesquelles certains noms *mbere* ont été francisés ou mieux ont subi des modifications graphématiques au cours de leur évolution.

Ce n'est toujours pas bien d'être repéré avec un nom qui permettrait à l'autre de savoir que vous êtes originaire de tel ou tel peuple ou encore des noms qui pourraient être

vus comme des signes pouvant susciter l'exclusion ou le rejet de la personne. Dago Michel Gnessote en travaillant sur les « Aspects formels et sémantiques de certains noms propres africains » montre que nommer ou donner un nom à quelqu'un aujourd'hui, n'est pas chose aisée, car le nom imprime une identité à celui qui le porte. Il inclut un modèle de vie, un destin ou même prend en compte toute une histoire. En Afrique de façon générale, le nom est à l'image réelle de la société dont il est tributaire et dont il dépeint fidèlement les divers caractères. Le nom, somme toute, a une grande importance chez chacun des peuples, puisqu'il a pour but de transmettre des savoirs, soit à l'auditeur, soit au lecteur. En s'investissant dans cette mission qui est la sienne, le nom obéit aussi à des caractéristiques morphosyntaxiques. Pour Abraham Ngalouo-Antso il démontre le système d'attribution des prénoms en langues locales et étrangères de nos jours en Afrique. A la lumière de l'analyse structurale et contextuelle des prénoms tenant compte des circonstances liées à la naissance de leurs porteurs. De son côté Abraham Gboghobou montre comment Jean-Marie Adiaffi forme les noms propres dans ses œuvres romanesques et la fonction qui leur est assignée. Ces noms propres occupent une place de choix dans l'œuvre littéraire adiaffienne. Ils puisent leur essence et leur sens dans la culture agni. Il s'y dégage une sorte de musicalité qui confirme le caractère tonal de la langue agni et par ricochet toutes les langues africaines. Dans l'analyse portée sur l'expression métaphorique des noms propres chez les Téké-alima, Dzaboua Monkala vise à explorer des noms propres chez les Téké-alima. Le Téké-alima, une des variantes de la langue teke, parlé principalement dans la préfecture de la Cuvette-ouest en République du Congo, il s'agit de montrer que les noms propres ont un sens métaphorique, quand ils viennent de différents domaines du monde physique et métaphysiques. Quant à Alain Fernand Raoul Loussakoumounou, il apporte sa démonstration sur la morphologisation du nom propre dans le processus de patronymisation, sur le statut de la troncature, de la modification et de la saturation graphématique en termes de modification et de la saturation graphématique dans la graphisation du patronyme en milieu congolais.

CHAPITRE 1 : NOM PROPRES: LIEU ET HISTOIR

1.1.Noms propres comme lieux de mémoire à Makoua en République du Congo

Guytal YEKA - YEKA OKONDZA
Université Marien Ngouabi-Congo

Résumé : Quand fut créé Makoua ? D'où vient Makoua ? Pourquoi Makoua ? Que vaut Makoua ? De nombreuses interrogations qui alimentent le débat éternel auprès des esprits éveillés. Puisqu'il s'agit de l'histoire contemporaine, aussi l'histoire immédiate n'en reste pas loin. De ce fait, Makoua possède une multitude d'espaces touristiques voire culturels. Ces lieux suivent des trajectoires et se commentent dans leur dénouement de façon différente. C'est vrai que des vestiges sont encore là pour en témoigner. Bien évidemment, c'est dans la conservation du patrimoine culturel, référence à ces lieux, et surtout dans le vouloir faire connaître Makoua de son intérieur et dans sa diversité à ces sujets que nous proposons cette étude. La méthode est simple, il suffirait d'interroger les images et les faire parler pour en recueillir, à coup sûr, les informations historiques.

Mots-clés : Lieux de mémoire, Makoua, tourisme, espace culturel et historique.

Abstract: When was Makoua created? Where does Makoua come from? Why Makoua? What is Makoua worth? Many questions that fuel the eternal debate among awake minds. Since we are dealing with contemporary history, immediate history is not far away. As a result, Makoua has a multitude of tourist and cultural spaces. These places follow different trajectories and comment on their outcome in different ways. It is true that some vestiges are still there to testify to this. Obviously, it is in the conservation of cultural heritage, reference to these places, and especially in the desire to make Makoua known from its interior and in its diversity to these subjects that we propose this study. The method is simple, it would be enough to question the images and make them speak to collect, for sure, the historical information.

Keywords: Places of memory, Makoua, tourism, cultural and historical space.

Introduction

Le nom propre a été aussi souvent attaché à un lieu. Pour cet exercice, il s'agit des lieux de Makoua. L'histoire des Akwa ne commence pas avec l'arrivée des colons français : elle est vieille de quelques siècles, peut-être d'un millénaire. Mais, avec l'héritage laissé par la colonisation : bâtiments et monuments, monuments à l'honneur colonial : monuments ecclésiastiques et d'autres parfois postcolonial ; on croyait que tout avait été dit. Eh bien, non ! Beaucoup reste à faire. Voici que l'historien s'en mêle et tente de retracer quelques lieux de mémoire du district de Makoua en s'appuyant sur la photographie. Le présent texte pose la question de la mémoire culturelle locale et transnationale comme souvenir de phénomènes sociaux et historiques ayant eu lieu à Makoua. On entendra dans notre propos par mémoire culturelle transnationale

Un ensemble de traces matérielles ou symboliques sur lesquelles se cristallise le souvenir d'un événement qui rappellent à la conscience collective que deux ou plusieurs peuples et cultures se sont rencontrés et ont partagé une partie de leur histoire ensemble¹.

Si on prend la peine, par ailleurs, de feuilleter des revues d'onomastique et d'histoire, on conviendra aisément que si les articles théoriques sur les lieux de mémoire n'y sont pas légion, ils n'en sont pas tout à fait absents. Sans chercher à présenter aucune bibliographie exhaustive, citons deux études qui traitent effectivement les lieux de mémoire : Albert Gouaffo, 2016, « mémoire et lieux de mémoire. Enjeux interculturels et relations médiatiques » ; Joseph Zidi, 2021, « les lieux de mémoire de la traite négrière à Brazzaville et la problématique de leur gestion ». Il se dégage de cette analyse qu'aucune mémoire culturelle n'est innocente. Elle obéit aux intérêts du groupe qui la partage. Alors, l'objet de cette communication est d'utiliser ses lieux de mémoires comme outil méthodologique, sorte d'itinéraire historique rendant compte de l'histoire du Congo de la période coloniale jusqu'à aujourd'hui. Cette approche permet de faire connaître Makoua par ses lieux. Nous nous proposons d'entrer complètement dans l'histoire de Makoua par un aperçu toponymique, historique et sociologique. Ce n'est vraiment pas évident d'énumérer tous les lieux de mémoire que compte Makoua ; nous oublierons plusieurs d'autres. Nous ne citons sans conteste quelques espaces qui font la marque déposée de cette ville emblématique du nord-Congo.

Le plan de notre travail est le suivant : dans la première partie, nous ferons un aperçu historique autour de l'acronyme Makoua puis dans la deuxième partie, nous étudierons les quelques lieux culturels et historiques de la ville de Makoua et pour finir sur la gestion des lieux de mémoire à Makoua.

Pour parler, d'emblée, des lieux de mémoire de Makoua, il est très significatif de voir plus clair les quelques considérations sur le symbolisme du « nom propre » puisque dans une perception plus globale, un lieu de mémoire est un nom propre.

Les noms propres ont-ils un sens ? En effet, Michel Tamine tente de nous éclaircir à ce propos. En réalité, cette question fait débat parce qu'elle ouvre une brèche dans le postulat selon lequel les noms propres n'ont pas de sens. On entend généralement par là qu'ils ne possèdent pas de sèmes, *a fortiori*, pas de sémène, donc pas de signifié, et qu'ils ne sont réalisés qu'à travers le lien qui les rattache à un référent unique, ce qui exclut par conséquent toute tentative de définition, et toute possibilité de traduction. Cette conception, qui marginalise les noms propres dans un statut de handicapés sémantiques, a été avancée au XIX^e siècle par le philosophe et économiste anglais Stuart Mill, est restée plus ou moins tacitement admise pendant la plus grande partie du XX^e siècle, et a été formalisée avec un maximum d'abstraction par Saul Kripke, à travers la notion de « désignateur rigide ». Comme on le voit, ces considérations, de nature philosophique ou logique, sont assez éloignées des préoccupations quotidiennes des onomasticiens : elles envisagent le nom propre sous l'angle de la référence. Cette relation a depuis été reconsidérée dans une perspective linguistique par Georges Kleiber, le nom propre pouvant être considéré comme l'abréviation d'un « prédicat de dénomination », ou encore porteur d'un sens « instructionnel ». On notera que dans la démarche des logiciens, l'onomastique ne constitue qu'un point de départ, une source de la réflexion, voire parfois un prétexte².

¹ Albert Gouaffo, 2016, « littérature allemande postcoloniale et mémoire culturelle transnationale. L'exemple du Cameroun », *Mémoire et lieux de mémoire. Enjeux interculturels et relations médiatiques*, presses universitaires de la Sarre, p. 110.

² Tamine Michel, 2013, « les noms propres ont-ils un sens ? », *Actes du colloque d'onomastique d'Aix-en-Provence*, Paris, p. 5.

1.1.1.Makoua : les pourtours historiques de ce nom propre

Les Makoua sont une population bantoue d'Afrique orientale vivant au Mozambique, en Tanzanie, au Malawi, au nord de Madagascar et aux Comores, au Cameroun, dans certains coins de l'Inde. Les Makoua se trouvent aussi au nord-Congo, en Afrique centrale. L'ethnonymie Macua est riche. Selon les sources et le contexte, on observe différentes formes : Makoua (peut-être péjoratif), Macua, Macoua, Macuas, Makhuwa, Makoawa, Makoane, Makua, Mako, Makouwa, Makuas, Makuwa, Makwai, Meto, Makwa, Mato, Watua, Wamakua. En Mozambique par exemple, la langue makua se parle avec plusieurs de ses dialectes. Presque 6 millions de personnes parlent un de ses dialectes. Sur les 43 langues recensés au Mozambique, les principales, par leur nombre de locuteurs de plus 5 ans selon le recensement de 1997, place aussi l'emakhuwa (3291916 locuteurs, soit 26,3 % de la population de plus de 5 ans.

Dans la présentation des Makoua (Makwa, Ash'Akwa) nous ne pouvons parler isolement de cette tribu, du fait de son appartenance à un pays et de son insertion dans un continent dont les éléments culturels présentent une origine commune. Le panorama linguistique établi par Théophile Obenga montre les fondements humains du peuple zaïrois (peuple du Congo Démocratique). On observe le Ewando (une langue parlée au Cameroun), le Fan (l'une des langues du Gabon) et en Makoua (langue de la tribu Makoua). Les similitudes sont remarquables et suggestives, raison pour laquelle elles méritent attention. Limité au nord par le Cameroun et le Centrafrique, à l'est par le fleuve Congo/Zaire, faisant frontière naturelle avec le Zaïre et au sud par l'Océan Atlantique, à l'ouest par le Gabon et le Cabinda, la République du Congo a une population dite Makoua. Les Makoua appartiennent, selon certaines données scientifiques, au groupe des Mbochi, qui eux-mêmes sont appelés Bantu, le qualificatif « Ba » renvoie à leur appartenance aux peuples dont la racine commune est « ntu ». Précieuse documentation que celle fournie par les travaux des Jésuites et des Capucins (1624-1697), de Cust, de Torrend, du P. Van Bluck, du P. Brussciotto, de Vetralla, de H. J. Bleeck, missionnaires en Angola, qui ont contribué pour une grande part à la découverte progressive du système linguistique bantu. Si l'on veut parler des migrations bantu et donner des précisions sur la date de fondations des entités populations précoloniales (royaumes, empires, chefferies) il faudrait entrevoir l'histoire de l'Afrique centrale à travers les ouvrages du P. Vennetier, de G. Santier et des autres spécialistes de la question. La seule linguistique et les méthodes sociologiques des ethno-historiens ne suffisent pas pour monter la complexité des mouvements des peuples de l'Afrique centrale. Selon Baumann, des peuples Soudanais et Nilotiques du sud se seraient avancés loin dans la forêt, au nord-est du cercle Congolais (cuvette congolaises) repoussant ainsi vers le Sud les anciens habitants de la forêt vierge. Ces peuples étaient du type mésocephale sud-nilotique à la peu de pigmentation couleur foncée, de stature corporelle remarquablement moyenne et au visage allongé. Importants quant au nombre, ils sont présents entre le Congo et l'Oubangui (aujourd'hui République du Centrafrique), dans l'embouchure du Congo (fleuve), à l'est, au sud de l'Arowimi, à l'ouest dans le bassin de l'Ogowé et dans tout le sud-Cameroun. Cette race de la forêt constitue un signe de liaison remarquable entre les races pygmées et les autres variétés noires présentes dans les steppes humides. Cette zone du cercle congolais du nord, affirme Baumann se « confondait avec la forêt congolaise, l'aire d'extension de la race sylvestre et le domaine principal du

développement de la variante septentrionale de la civilisation ouest-africaine »³. A ce propos, Emile Okombo⁴ en témoigne sans donner trop de détails que

Les Akwa sont venus du Mozambique. Ils ont franchi l'actuel Mbandaka pour aller vers Mbomo. Les autres sont passés par Mossaka jusqu'à Ntokou et finalement arrivés à Makoua. De tout leur parcours, ils se sont confrontés à des guerres dites guerres d'installation. Les Akwa ont tous leur appartenance territoriale et identitaire. C'est pourquoi ont dit par exemple « Akwa ba Eperé ». De tout, l'ossature est la même car malgré quelques nuances et diversités, ils sont appelés Akwa.

Les travaux d'Obenga, plus récents donnent des informations plus amples. Le groupe Ngala, faisant le lien entre les peuples Congolais du bassin de l'Oubangui-Ouele du Haut-Congo et l'embouchure de ce fleuve, se rattache par leurs langues aux populations de la côte de Cameroun dont ils se seraient séparés probablement à partir des invasions des Fans et des peuples intermédiaires. Des Mangbetous, fondant un grand Etat, situé dans la forêt vierge parlaient des langues soudanaises et vivaient selon les civilisations ouest-africaines. Dans les embouchures du Kassaï et de l'Oubangui, repoussés par les Mbware du Soudan, les Yanzi et les Bangui ont quitté la rive droite de l'Oubangui ainsi que leurs parents les Futu, les Loi, les Ngiri, les Lobala, les Ngala/ Bololi et les Poto. En descendant cette rive droite de l'Oubangui, ces populations ont finalement occupé les régions de Sangha, de la Likouala et de l'Alima et autres centre du pays. Un groupe installé entre la Sangha et la Lobaye, porte un nom assez remarquable : « Pande ». Il existe encore aujourd'hui un clan des « Bangui » dans la tribu que nous appelons « Akoua-Bangui », avec comme centre le village « Penda »⁵. En effet, Penda est un village fondé par les blancs ; une forme de « nganda » rassembleur. S'agissant de son historique, le poste administratif de Makoua est né officiellement suite à l'arrêté du 31 juillet 1905. Créé par le français Bobichon, le poste de Makoua fut construit sur le site d'un village nommé Penda. Cela explique pourquoi cette localité est appelée Makoua-Penda. Dès 1909, et cela jusqu'en 1931, Makoua devint le chef-lieu de la circonscription (préfecture) de la Mossaka. L'on se réfère parfois à Makoua en parlant de Maratai-ville-de-lumière. Bien sûr, il ne s'agit pas là de la lumière fournie la compagnie d'électricité. Ici, on fait plutôt référence à une lumière mystique due au fait que l'équateur passe à Makoua, ce qui est un privilège rare⁶. A cet effet, Makoua est une localité, avec une langue éponyme. De son statut de poste de contrôle administratif, du chef-lieu de la région de la Likouala Mossaka, du district appartenant au département de la cuvette ; la ville de Makoua est devenue une communauté urbaine créée par la loi n° 8-2005 du 23 mai 2005. Depuis sa création jusqu'à maintenant, elle connaît deux Administrateurs maires : le premier Jacques Marie Yomby Okossa puis le second et l'actuel Jean Emile Ongayolo.

1.1.2. Les lieux historiques et culturels de Makoua

Le concept « lieu », point précis de l'espace total aurait précédé le concept espace. Selon Einstein, le lieu est un morceau de la surface terrestre identifiée par un nom. Ce qui rend le lieu spécifique peut-être un objet matériel ou un corps. Une analyse simple montre que le lieu est aussi un groupe d'objets matériels. Mais si d'un point de vue purement

³ Mgr Hervé Itoua, 2021, *Il ne faut pas négliger la tradition. Les rites Makoua et des autres peuples*, éditions Les 3 colombes, p. 33, 40 et 41.

⁴ Emile Okombo, E.O n°1, Makoua, le 7 novembre 2022.

⁵ Mgr Hervé Itoua, *op.cit.*, p. 42, 43 et 44.

⁶ Archives privées de Eugène Sama. Centenaire de Makoua (1905-2005), p.2.

psychologique, le concept de lieu s'impose à nous avant celui, d'espace, d'un point de vue théorique et épistémologique, le concept d'espace précède le concept de lieu. C'est cette conception du lieu comme portion d'espace qui semble être reprise par de nombreux géographes et autres. Or, le lieu n'est pas seulement un contenant, un outil géographique de description, de repérage, de mesure et d'évaluation. Le concept géographique de lieu ne doit pas être interprété dans le sens de localisation, mais plutôt, dans un sens plus large, comme un ensemble d'éléments naturels, sociaux et culturels formant un tout sous l'action du sujet. Partant de cette idée, le matériel et l'immatériel sont indissociables, la relation entre le matériel et l'immatériel est une question d'équilibre, sans cet équilibre, la perception de la notion du patrimoine serait incertaine.

Suite à cet éclairage, la ville de Makoua compte plusieurs lieux de mémoire comme : la stèle du centenaire qui a deux hectares de superficie, le monument aux morts, le socle de passage de l'équateur, l'eau de la mondo, le magasin des frères Tréchet, le séminaire Saint Pie X, le centre culturel, le port de Makoua, le lycée Champagnat, etc.

1.2.1. La case Fourmont ou villa babin

Source : Guytal Yeka-Yeka, Makoua, 16 mars 2022



Il y a un vieux bâtiment des prêtres qui se trouve à l'enceinte du lycée Champagnat appelé case Fourmont. C'est le bâtiment construit en briques cuites et qui peut être compté parmi les premiers bâtiments construits avec les briques de l'ancien four à brique des Frères Franciscains. Parce qu'il faut le dire que le four qui a été construit dans l'ancienne cité d'Ebongo a permis de construire beaucoup de cases administratives, donc, moderne de Makoua et une partie de ses briques a même servi, éventuellement, à la construction de la Basilique Saint-Anne de Brazzaville. Et comme on dit souvent, les premiers prêtres qui ont évangélisé Makoua étaient les Spiritains. Donc, le père Fourmont a vécu dans la maison dite « villa babin ». Plusieurs générations akwa l'on appelé « villa babin » parce que, quand les Frères sont arrivés, ils ont occupé le lieu. « Babin » devait être l'un des prêtres ayant participé à sa construction. Ceux qui étaient restés longtemps dans cette villa étaient les frères canadiens, les Maristes.

1.2.2. La maison des Matsouanistes à Makoua

Source : Guytal Yeka-Yeka, Makoua, 14 mars 2021.



Les Matsouanistes étaient tous confinés dans cette maison qui se trouve, actuellement, derrière le grand marché de Makoua mieux encore proche de l'hôpital de Makoua. A leur installation à Makoua, les Matsouanistes se spécialisaient dans l'artisanat et surtout l'agriculture. Ils faisaient des paniers de ménagers ; ce sont eux qui ont plantés les légumes modernes à Makoua : salade, chou.

Ils ont fait les enfants mais, la maison devrait appartenir à quelqu'un. En effet, la question des Matsouanistes était une affaire nationale parce qu'ils étaient considérés comme les rebelles aux yeux du colon. Ils refusaient de payer l'impôt et comme pour les punir, on les a dispersés partout dans la république : à Owando, ils ont même eu tout un quartier. Et le site d'Owando était plus important que celui de Makoua⁷. En souscrivant à l'idée de Louis Camille Itoua, Constant Tsendou dit que

Les « corbeaux » étaient logés ici. Les corbeaux c'est-à-dire les gens du Pool. Pour l'affaire d'un franc ou de 15 francs là, on les avait déportés partout au Congo : à Owando et à Makoua. Mais, à Makoua, ils n'y sont pas restés longtemps puisqu'ils étaient sur Owando. Ce sont les Matsouanistes, donc les « corbeaux »⁸

1.2.3. Tombes de soldats morts pour la France

⁷ Louis Camille Itoua, E.O, Makoua, le 20 avril 2020.

⁸ Constant Tsendou, E.O, Makoua, le 15 avril 2020.



Source : Guytal Yeka-Yeka, Makoua, 14 février 2021.

Cet espace qui se trouve derrière l'unique station à essence de Makoua a été créé en mémoire de trois Makoua qui avaient trouvé la mort pendant la seconde guerre mondiale en Sicile en Italie. Et en mémoire de ses trois Makoua, l'ambassade d'Italie au Congo, dans son vouloir de faire la promotion de la paix de l'après-guerre a jugé bon de construire cette stèle dédiée à ses tirailleurs mais aussi pour penser à ces victimes de guerre. Rappelons-nous que dans le nord-Congo, il y eu une guerre des Allemands contre les Français dans la Sangha. Cette guerre est arrivée près du village Ndikou, à Pomo, aux environs de 17 km de Makoua centre. Et, il y eu des soldats qu'on a enterré là selon certaines sources orales. Des soldats inconnus des " mundelé " qu'on a enterrés et finis par bâtir une stèle à leur hommage.

C'est dommage que l'homme akwa en particulier et congolais en général n'a pas le sens de cette histoire parce qu'à l'époque, ce monument était en forme d'un triangle qui ressemblait au square De Gaulle à Brazzaville. Parce que la stèle a été bâtie de la même façon, à chaque angle ; il y avait comme une entrée et après on est venu ériger la station hydro-Congo. C'est vrai que le monument au mort n'a pas commencé là ; il fut érigé au lieu où se trouve actuellement la Mucodec. Avec la vieille stèle, il y avait un arbre (pamplemoussier) et quelques plaques numérotées, bien immatriculées des soldats morts au combat.

1.2.4. L'école Henri Itoua : actuelle Sainte-Croix



Source : Guytal Yeka-Yeka, Makoua 20 avril 2020.

Cette école se trouve entre la station à essence et le grand marché de Makoua. Son ancienne dénomination dit tout. Henri Itoua est le premier député de Makoua. A son premier mandat, il était député de Makoua et celui de Kellé qui, à cet effet, constituait une seule circonscription. Henri Itoua qui était un grand visionnaire, suite à ses voyages ; il a découvert des religieuses européennes et il pensait qu'il pouvait se battre pour avoir une congrégation à Makoua. C'est ainsi qu'il va négocier fortement auprès de Monseigneur Emile Vérille. Avec Monseigneur, Henri Itoua se bat à rencontrer cette congrégation des Sœurs de la Croix de Chavanod. Ainsi, la première mission de cette congrégation arrive à Makoua en septembre 1958. Elles étaient quatre religieuses à Makoua. Quand on a eu à débaptiser les écoles sous la nationalisation, les Makoua ont pensé qu'en mémoire de monsieur Henri Itoua, il fallait qu'on baptise cette école Henri Itoua.

Après la conférence nationale, cette école est redevenue ou a été rétrocédée aux sœurs et cette fois au lieu de Sainte Jeanne d'Arc, les sœurs l'ont baptisé « école Sainte Croix ». Sainte-Croix a aussi un collège.

Le collège Sainte-Croix de Makoua est un établissement conventionné de type I. Il est une extension de l'école primaire Sainte-Croix, ancienne école des filles tenue par les sœurs de la Croix sous la dénomination d'école Jeanne d'Arc depuis 1958. En 1965, la nationalisation des écoles viendra mettre un terme à la croissance de cette structure. C'est seulement en 1999, après la signature d'une convention entre l'Etat et l'Eglise que cette école est rétrocédée à la congrégation des sœurs de la Croix et devient école Sainte-Croix. Cinq ans après c'est-à-dire en 2003, le collège Sainte-Croix ouvre ses portes avec la classe de 6ème dans les locaux de l'école primaire. En 2007, trois bâtiments sont construits sur un autre site pour ce collège qui reçoit tous les élèves remplissant les conditions de recrutement au collège Sainte-Croix sans distinction de race ni de religion. Le collège Sainte-Croix est situé à la sortie sud-ouest de la ville de Makoua, dans le quartier Mbataka proche du centre de santé intégré Mariellé⁹.

Donc, pour la petite histoire, cette école changea à mainte reprise son nom : c'est l'école Jeanne d'Arc, école du marché, école Henri Itoua, école Sainte-Croix¹⁰. C'est donc dire qu'avec la conférence nationale souveraine, il y a eu un texte qui a autorisé la rétrocession des écoles à l'Eglise catholique ; un acte de la conférence. L'Eglise catholique a repris ces écoles si bien que l'école est redevenue l'école Sainte-Croix, gérée par les sœurs. Et même l'école de la « mission » (actuelle lycée et collège Champagnat) est menacée d'être rétrocédée à l'Eglise catholique.

⁹ Présentation de l'établissement en fin d'année 2018-2019, p. 1.

¹⁰ Luis Camille Itoua, E.O, Makoua, le 15 avril 2020.

A propos toujours de l'école, un mythe est resté collé à la ville de Makoua : celui d'être le quartier latin du nord-Congo. Ce mythe se justifie amplement. Le clergé catholique est à l'origine de ce mythe. Avec l'essor pris par l'enseignement privé catholique et ses bons résultats, Makoua fut très rapidement doté d'un système d'enseignement secondaire. Il y a eu tour à tour, l'école de formation des moniteurs (1952), puis le petit séminaire Saint Pie X 1956, le juvénat et le collège Champagnat. Les séminaristes, les juvénistes et les collégiens venaient de toutes les écoles catholiques du nord, faisant de Makoua une véritable ruche scolaire et un grand creuset de l'unité nationale. La nationalisation de l'enseignement au Congo en août 1965, transformera le collège Champagnat en un lycée, appelé à recevoir tous les élèves admis au BEPC/BEMG de toutes les écoles du nord-Congo. Hélas, la multiplication des collèges et lycée dans tous les recoins du pays réduira le rôle de quartier latin de Makoua. Le séminaire de Makoua a produit [plusieurs hommes prêtres], alors que le lycée a produit de hauts cadres dans tous les domaines¹¹.

1.2.5. Les civicains à Makoua

Source : Guytal Yeka-Yeka, Makoua, 18 mars 2022.



Les civicains ce sont les anciens élèves de l'A.R.R. un mouvement de jeunesse rurale. Avec les effets de la révolution qui a fait chuté Youlou au pouvoir, ces jeunes de A.R.R ont été dissout et ont les a dispersé dans le pays et ils se sont retrouvés ici à Makoua. Les civicains arrivés à Makoua, ils étaient au quartier Ekolaké et un autre groupe encore à vérifier, vivait à Lebango. Ce sont des jeunes gens qui s'habillaient en tenue kaki (culotte) et faisaient de l'agriculture et c'étaient des grands sportifs. Nombreux des civicains ont terminé enseignant de l'éducation physique et sportif. Ici à Makoua, on a connu des gens comme Smith, Lemy coach.

Suite à la création de la JMNR, les civicains disparaissent petit-à-petit. Et ceux qui avaient des aptitudes se sont retrouvés dans l'enseignement et dans l'armée. Ils étaient formés par l'armée nationale. A Makoua, on a eu des confrontations entre les civicains et la JMNR ; avec un certain Oba Apounou, alias « Desobas » (civicain depuis Brazzaville et enseignant d'EPS, c'est peut-être le tout premier enseignant d'EPS noir à Makoua) et un certain Yoka Nguendi (le père, ancien militaire de l'armée française, surveillant général au lycée Champagnat de Makoua et président de la JMNR, section Makoua).

¹¹ Archives privées de Eugène Sama. Centenaire de Makoua (1905-2005), p.3.

L'arrivée des cubains à Makoua est une histoire qui est liée avec la formation militaire. Makoua dans l'histoire des aéroports du Congo a une place particulière. L'aérodrome de Makoua est construit après celui de Brazzaville et de Pointe-Noire autour de 1942-1943. En effet, cet aérodrome possède un vor international c'est-à-dire un appareil qui permet de diriger les avions. Ce V.O.R n'est pas dans tous les pays ni dans toutes les villes. Actuellement, cet appareil a peu d'importance mais l'aérodrome de Makoua est une ligne internationale. Donc, ici, on formait les bérets rouges, les para-commando ou parachutistes avant que l'on forme plus tard les militaires de bérets noirs. Les cubains distribuaient aux populations locales les boîtes de conserves, du fromage, du beurre, du lait et du biscuit en retour du nettoyage de leurs paires de chaussures. Aussi, les cubains, appelés « civicaïns » étaient venus former les militaires qui furent logés ici avec beaucoup de plusieurs tentes. Ils ont campé dans cette espace pendant plusieurs années. Ceci dans les années 1964-1965, semble-t-il, dès que le Congo a signé un accord avec la république socialiste cubain. Les cubains ont aliéné cet espace pour toujours et lorsqu'ils sont partis, c'est le commerçant et homme d'Affaires congolais (Ebina) qui a racheté cette parcelle¹². Les civicaïns ont une étroite relation avec l'aérodrome de Makoua cité plus haut.

L'aérodrome de Makoua est le premier dans la partie nord du pays. Il a l'avantage d'abriter le V.O.R qui est un équipement de guidage et d'aiguillage des avions. Un fait historique, en 1972, l'aérodrome de Makoua avait reçu, pour une rencontre, les présidents Marien Ngouabi du Congo, Albert Bernard Bongo du Gabon, Jean Bedel Bokassa de la RCA et Ahmadou Ahidjo du Cameroun.

1.2.6. Le stade Mancka et le bâtiment de grandes endémies de Makoua



Source : Guytal Yeka-Yeka, Makoua, 9 avril 2021.

¹² Constant Tsendou, E.O, Makoua, le 15 avril 2020.

Le premier stade où se déroulent toutes les compétitions footballistiques à Makoua était l'école officielle. Ce qu'on appelle l'école de la poste ou encore l'école Ondziel Onna. Il y avait l'école à côté qu'on appelait l'école des filles, c'était une école des sœurs d'abord, une forme de Couvent ; il y avait l'école de la « mission », l'école du plateau à Ebongo. Ces écoles de la poste et celle du marché prirent ces dénominations avec Marien Ngouabi avant de devenir l'école Henri Itoua où on observait un terrain jouable au football.

C'est dans le stade Mancka d'actuel, qu'on enterrait les personnes lépreuses. Alors, pourquoi enterrer les lépreux derrière ou à l'intérieur même du stade Mancka ? A l'époque coloniale jusqu'aux années 80, il y avait ce qu'on appelait « la zone opérationnelle » c'est-à-dire des grandes endémies. Il y avait les grandes endémies du nord et ce fut à Makoua. Parce qu'il y avait la mouche-tsétsé. Makoua était une zone épidémiologique très importante. Les lépreux étaient hospitalisés, sinon, gardés là-bas. Et, on aurait trouvé un centre pour eux ; ceci afin d'éviter les infections et contaminations.

On préférait laisser les personnes infectées dans cette zone : à Ekolaké. Le quartier des lépreux. Quand ils mourraient, on allait droit les enterrer vers le stade Mancka. Pas seulement les lépreux mais aussi les tuberculeux. Ekolaké¹³ était un quartier, un cimetière pour ses malades contagieux.

Vu le climat, vu la température avec la fameuse ligne de l'équateur qui traverse le district de Makoua; ce lieu-là qui était un cimetière des malades de la lèpre et de la tuberculose est habitable et habité par les populations. Est-ce que les scientifiques ne pourront pas nous dire qu'il y a là le risque, peut-être, de l'émergence à nouveau de la lèpre et de la tuberculose ? Si vraiment on avait enterré les lépreux dans cette zone, est-ce cette maladie ne peut pas surgir vu la température, le climat du district de Makoua ?

Cette maison qui se trouve à l'enceinte de l'hôpital public du district de Makoua était le bâtiment des grandes endémies. Il était réservé aux soins des lépreux et des tuberculeux, souffrant dans le territoire de Makoua et d'ailleurs. Sans Henri Itoua, on ne pouvait pas avoir les grandes endémies à Makoua. C'est lui le négociateur de son installation et a proposé cette idée au gouvernement de l'époque (gouvernement de Fulbert Youlou dont il sera proche politiquement).

1.2.7. La poudrière

A Makoua, il y a la poudrière qui, jusqu'ici à des vestiges de bâtiment. Cette poudrière est sur la route de Ndzoko a Mara, proche de la Mairie de Makoua. C'est une maison en brique cuite qui, au départ fut la première maison d'arrêt de la région de la Likouala-Mossaka, qu'on Makoua était chef-lieu à l'époque. C'est là où on clouait et on enchaînait les gens mais aussi, on procédait aux recrutements des gendarmes et au recrutement de la police.

1.2.8. Le garage administratif de la Likouala-Mossaka

A côté de la maison du sous-préfet était le garage administratif de la région de l'équateur ou de la Likouala-Mossaka et, plus tard, est devenu garage de la région de la cuvette avant qu'on puisse ouvrir aussi les garages ailleurs ; c'était l'unique garage administratif de la région.

1.2.9. Le cimetière de la mission

Le cimetière de la mission est parmi les premiers cimetières du district où les personnalités importantes et références akwa ont été enterrées. Pour ne pas être exhaustif,

¹³ Ekolaké en langue kouyou veut dire « sur les pierres ». Ceux qui habitent sur les pierres.

on peut citer : Edouard Ombeta, Elie Ngassaki. Pourquoi la mission ? C'est parce que la mission catholique c'est-à-dire l'implantation des Frères Spiritains à Ebongo.

Source : Guytal Yeka-Yeka, Makoua, 15 avril 2021.



1.2.10. La maison de Louis Remond Elé

Source : Guytal Yeka-Yeka, Makoua, 9 avril 2020.



Louis Remond Elé est le premier instituteur akwa. Déjà, en 1946, sa maison est parmi les rares maisons modernes du district parce qu'elle y avait déjà une douche moderne à l'intérieur, une cuisine confortable. Ce qui forçait l'admiration de la population.

1.2.11. Le monument de l'équateur

Source : Guytal Yeka-Yeka, Makoua, 5 février 2021.



Makoua partage avec Quito, capitale de l'Equateur, Macapa au Brésil et Pontianac au Bornéo le fait d'être située sous un cercle imaginaire de 40000 km nommé équateur. Et la stèle dédiée au passage de l'équateur était d'abord dans le jardin du sous-préfet, un globe à armature de fer avec les lettres du nom de la ville célèbre modestement l'événement. Mais, à proximité, une sorte de spirale de béton qui attend sa couverture de marbre et le globe qui couronnera l'ensemble tout deux venant d'Italie veut visiblement marquer le coup. Makoua est une ville aérée aussi, car il fait chaud sous l'équateur, plus chaud que dans les autres villes du pays¹⁴. Ce monument de l'équateur est désormais sur l'avenue que tous les présidents de la république du Congo, qui ont mis pied dans ce territoire se sont défoulés. Cette avenue aurait été aussi l'espace où célébraient la fête de l'indépendance, le 15 août 1960 ou encore le « *éyengaporo* » c'est-à-dire la fête de la Révolution française.

A l'enceinte de cette étendue où se trouve la vieille stèle, aujourd'hui centre culturel de Makoua peut être qualifié d'un espace historique et culturel. Historique parce que les compagnies Total et Eni Congo ont juste réhabilité l'ancienne maison que Georges Mazenot et les autres administrateurs coloniaux habitaient (ancienne résidence de l'ancien gouverneur rénovée) pour avoir maintenant une salle informatique et une bibliothèque. Culturel parce que c'est un espace qu'on peut organiser les conférences, exposer les œuvres artistiques et même procéder aux incursions pour vendre l'image Makoua. Ce centre culturel fut inauguré le 8 novembre 2019 par le Ministre Firmin Ayessa.

1.2.12. L'espace des frères Tréchet à Makoua

Source : Guytal Yeka-Yeka, Makoua, 14 avril 2020.

¹⁴ Guide Makoua, visiter Makoua-petit futé. <https://www.petitfuté.com>



La ville a son petit débarcadère, tout juste une petite plage en fait, sur les bords de la Likouala-Mossaka, en contrebas de la résidence du sous-préfet. C'est au bord de cette rivière que les frères Tréchet installèrent leur compagnie (garnison) à Makoua. Pour évacuer leurs produits ; le bateau circulait et accostait les ports de Makoua, Etoumbi et Mossaka. Il partait de Brazzaville, Mossaka puis Etoumbi. Les frères Tréchet devenaient les maîtres du territoire Makoua. C'étaient les grands commerçants ; ils étaient les représentants de la France et le commandant ne pouvait que traiter avec eux. Etant d'obédience maçonnique, ils avaient une distance avec les prêtres. Tréchet et donc la CFHBC, c'était la chicotte. A ce sujet, Eugène Sama nous fournit quelques informations supplémentaires. Il dit, en effet qu'

Avant même que Makoua ne devint Poste administratif, une compagnie concessionnaire, la Compagnie Française du Haut et Bas-Congo (CFHBC) appartenant aux frères Tréchet s'y était installée. Elle exploitait la cueillette des noix de palme et du latex de caoutchouc. Envoyés en France, cette huile servait à fabriquer le fameux savon de Marseille et le caoutchouc, à la fabrication des pneus. C'était l'époque du travail forcé au cours de laquelle les travailleurs ne percevaient aucun salaire pour leur dur labeur. Ce ne fut qu'en 1945, grâce aux dénonciations de Monsieur Félix Houphouët-Boigny, alors député au Parlement français et futur chef de la Côte d'Ivoire que ce semi-esclavage fut finalement aboli. C'est par l'intermédiaire de la CFHBC que des populations de Kellé, Etoumbi, Mbama furent transférées à Makoua pour entretenir les palmeraies et produire l'huile de palme¹⁵.

¹⁵ Archives privées de Eugène Sama. Centenaire de Makoua (1905-2005), p. 2.

La zone d'installation des frères Tréchet devient au fur du temps une propriété où installait la compagnie « Ofina com » et « Duclair », les compagnies étrangères. A ce jour, dans le quartier Ekolake-Ndzoko Mara, une partie de cette zone devient la propriété privée de monsieur Bernard Akoundzé. En effet, le bâtiment de l'ancien magasin de la compagnie Tréchet à Makoua se trouve proche de la parcelle du feu, ancien président de la république, le général Joachim Yhombi Opango, dans le quartier Mossa-Keta.

1.2.13. L'eau de la Mondo



Source : Guytal Yeka-Yeka, Makoua, 18 juin 2022.

Selon un mythe cosmogonique Akwa, la Mondo est un lieu béni, où gicle d'un roc offert par les Andzambé. La Mondo est une eau qui respect ses trois critères : inodore, incolore et sans saveur. C'est une eau limpide et très rafraîchissante mais aussi naturelle qui n'a rien à avoir avec toutes les eaux embouteillées. Aujourd'hui, un bidon de l'eau de la Mondo est vendu à 250 frs. Hier, moteur de ravitaillement en eau pour la population de Makoua, la Mondo est en train de subir l'influence des eaux à la pompe installées par la compagnie des eaux. Ce qui entraîne petit à petit la perte de son influence au risque de sa disparition et de son abondance.

1.2.14. La Logue

Source : Guytal Yeka-Yeka, Makoua, 8 mars 2021.



Cette eau a servi à la douche et pour les besoins culinaires des élèves internés du collège voire lycée Champagnat dans une période de son histoire ; aussi Salvador Alledet. La Logue a été aussi une véritable source de ravitaillement du village chrétien de Bonga. L'on raconte même qu'elle aurait servi à une exception prête à la construction d'un « barrage hydroélectrique » des frères de l'église catholique qui avaient des besoins d'électrification du séminaire Saint Pie X et de ses environs.

1.2.15. Le monument du centenaire



Source : Guytal Yeka-Yeka, Makoua, avril 2021.

Le monument du centenaire est un monument symbolisant les cent ans de la ville de Makoua. Ce monument est érigé suite au passage de la municipalisation accélérée qu'a bénéficié le département de la cuvette en 2007.

1.2.16. Le séminaire Saint Pie X



Source : Guytal Yeka-Yeka, Makoua, 8 mars 2019.

Au risque de ne pas tomber dans l'anachronisme, l'histoire du séminaire Saint Pie X commence dès octobre 1952 avec le père Gabriel Ollichet, nouvellement arrivé au Congo. A son arrivé à Fort-Rousset, il vient prendre la direction d'un cours d'élèves-moniteurs ouvert à Makoua pour les besoins en personnel enseignant des écoles primaires du vicariat apostolique de Fort-Rousset. En octobre 1954, le petit séminaire Saint Pie X s'installe dans ses propres locaux. Ces locaux seront bénis le 26 octobre 1956 et à la même année, ce petit séminaire recense 36 élèves moniteurs et une vingtaine de séminaristes. C'est alors le père Paul Ondia qui a la charge de ces derniers.

Il convient de préciser qu'en 1950, la partie nord du Congo est détachée du vicariat de Brazzaville devenant un vicariat autonome appelé vicariat apostolique de Fort-Rousset. L'historique ou la création de certaines écoles montre le caractère énigmatique de l'intelligentsia akwa et surtout la valorisation mieux la considération de cette maxime : « Makoua est un quartier latin ». Aussi, le petit séminaire Saint Pie X est parmi les anciennes structures éducatives de Makoua. Loin d'être discriminatoire et une exclusivité, ne recevant que les jeunes qui aspirent à la prêtrise, ce séminaire à vocation éducative forme tout le monde : les laïcs, les personnes d'autres religions mais en faisant un effort de respecter les dogmes et rites catholiques dans « son sein-carré ».

1.2.17. Le lycée Champagnat de Makoua

Source : Guytal Yeka-Yeka, Makoua, avril 2020.



Symbole de l'école congolaise dans la partie septentrionale du pays, le lycée Champagnat de Makoua couvre une superficie d'à peu près 200.000 m² soit environ 500 mètres de long sur 400 mètres de large. Il est limité au nord par le collège Champagnat, au sud par la Likouala-Mossaka et le séminaire Saint Pie X, à l'est par la Mondo (un ruisseau) et à l'ouest par le collège Champagnat. Deux ans après l'ouverture du petit séminaire Saint Pie X à Makoua, s'ouvre un cours normal. Le père Henri Herse, alors directeur de ce cours normal fit venir du Canada des enseignants de la Congrégation des Frères Maristes, congrégation fondée par le Bienheureux Marcelin Champagnat. Dans le souci d'élargir la formation des élèves-maîtres, les Frères maristes, tous enseignants de formation, sortis de l'Ecole Normale de LEIRIS au Canada décident d'ouvrir un collège d'enseignement général auquel ils donnèrent le nom du fondateur de leur congrégation. Ainsi naquit en 1958 le collège Champagnat, sous la direction du Révérend Frère mariste Antoine Babin. Il passa le témoin au Révérend Frère mariste Benoît Lavoie en 1961. En 1965, avec le vent de la nationalisation des écoles, le collège catholique Marcelin Champagnat devient un établissement public sous la direction de monsieur Auguste Dabotoko jusqu'en 1967. Ce collège recevait les élèves de la partie septentrionale du pays de la sixième en première. En octobre 1974, le lycée et le collège furent séparés. En juin 1975, s'organisait le premier baccalauréat à Makoua. De même, il fut débaptisé lycée Salvador Allendé pour redevenir Champagnat après la conférence nationale souveraine. Menacé d'extinction faute de bons résultats dans les différents collèges pourvoyeurs d'élèves, le lycée Champagnat fut sauvé par le dynamisme de son équipe de maîtrise. En effet, elle demanda à la hiérarchie l'autorisation d'ouvrir au lycée un cycle de collège. Ainsi, en octobre 2003, s'ouvraient une classe de troisième et tout le cycle en octobre 2004. Ces premiers élèves ont passé le Baccalauréat en 2011. En octobre 2009, une note ministérielle sépare une fois de plus les deux cycles, signant ainsi l'acte de naissance du collège Champagnat qui vogue à côté du lycée Champagnat¹⁶.

Le collège Champagnat de Makoua (du nom d'un prêtre missionnaire catholique) était avant tout une école chrétienne ouverte en 1958. Il deviendra une école publique à partir de 1965, avec à sa tête monsieur Auguste Dabotoko. Par la suite, ce collège a fait d'un complexe intégrant le lycée jusqu'en 2008, avant de trouver son autonomie par la note de service n°837 /MEPSA-CAB/DGESS1-SAA du 03 août 2009, sous madame Rosalie

¹⁶ Rapport du premier trimestre. Lycée Champagnat de Makoua. Année scolaire 2014-2015, p. 3.

Kama Niamayoua, ministre de l'Enseignement primaire, secondaire, chargé de l'alphabétisation. Le collège Champagnat, situé dans le quartier Bonga au nord-ouest de la ville de Makoua, s'étend sur une superficie d'environ 15000m² soit 150 m de long sur 100 m de large. Il est limité au nord par la Villa Babin (monde à part) et la rivière Likouala-Mossaka ; au sud par l'école primaire Joseph Itoua et l'avenue Paul Fourmont ; à l'est par le lycée Champagnat et à l'ouest par le ruisseau la logue¹⁷.

1.2.18. La gestion des lieux de mémoire à Makoua

L'expression « lieu de mémoire » est apparue dans les années 1980, à la suite de la publication de l'ouvrage éponyme de l'historien français Pierre Nora. Elle désigne, notamment, des lieux liés à certains événements exceptionnels du passé, dont les communautés ont choisi d'entretenir le souvenir. De ce point de vue, les lieux de mémoire représentent un ensemble assez hétérogène dans lequel on trouvera aussi bien des espaces où se sont effectivement déroulés des événements importants que des monuments symbolisant des événements ne s'étant pas forcément déroulés sur place. Ce sont d'abord des restes. La forme extrême où subsiste une conscience commémorative dans une histoire qui l'appelle, parce qu'elle l'ignore. Ces lieux sont aussi les cadres de référence de valeurs et de repères communs, inscrivant dans le présent des monuments, des célébrations et des moments du passé saisis dans leur singularité et leurs significations propres¹⁸.

En outre, ces repères culturels, lieux, pratiques et expressions issus d'un passé commun peuvent être concrets et tangibles, comme des objets ou monuments, mais ils peuvent aussi être immatériels, comme l'Histoire, la langue, les lieux sacrés et pratiques religieuses, les sanctuaires boisés et les sites symboliques, réels et / ou imaginaires ou plus globalement les traditions. De ce fait, tous les peuples du monde possèdent leurs propres méthodes de conservation et de transmission du passé, du présent et du futur.

Ce document fournit un cadre qui permettra à Makoua de préparer une évaluation de la part de leur héritage matériel et immatériel qui s'inscrit dans une perspective à la fois nationale et régionale. Il s'agit, en somme, de rétablir pleinement l'historicité de Makoua, si souvent relégué tout entier dans les limbes anhistoriques, aussi bien par les rares spécialistes que par un manque de documents et d'archives qui commence à être corrigé grâce aux recherches récentes. Car après tout, le travail de mémoire doit de ce fait s'inscrire sur le long terme. Il se doit d'interroger les valeurs et les civilisations qui l'on légitimé.

Conclusion

Le nom propre a un sens lorsqu'il vit. Les lieux de mémoire de Makoua doivent vivre. C'est dans cette réalité que côtoie sans cesse l'historien. L'existence des lieux de mémoire à Makoua est un fait historique important. Sous le poids de l'histoire et des évolutions du temps, ils disparaissent à divers endroits du Congo et dans la mémoire collective. Le refus de revenir sur ces séquences de l'historiographie du Congo prend l'allure d'un sévère camouflet pour les générations à venir. Les lieux de mémoire que nous avons récents montent le lien encore possible entre l'histoire et la mémoire. Ils constituent un matériau inespéré dans un champ historique où le manque de sources pose souvent de sérieux problèmes épistémologiques. Mais l'état d'abandon dans lequel se trouvent ces sites soulève de nombreuses questions quant à la mise en place d'une politique culturelle

¹⁷ Rapport du premier trimestre. Année scolaire 2020-2021, p. 2.

¹⁸ « Lieux de mémoire et oralité », colloque, Calenda, publié le lundi 14 novembre 2016, <https://calenda.org>, consulté le vendredi 14 avril 2023 à 17 heures.

spécifique et fonctionnelle. Au-delà des limites juridiques et managériaux dans la gestion du patrimoine culturel à (Makoua), ces vestiges offrent de nombreuses opportunités pour le monde scientifique, politique et culturel. Ils peuvent constituer un levain pour une formulation d'une politique touristique basée sur le tourisme de mémoire¹⁹. Les lieux de mémoire sont aussi une construction sociale mais aussi une construction politique. Pour appréhender Makoua, il faut se plonger sur son histoire au travers de ses lieux de mémoire. L'apport de ces lieux de mémoires est estimé non seulement dans le secteur culturel mais, ces lieux viennent booster, souhaiterions-nous dans leur mise en valeur, le secteur du tourisme au moment où l'on parle de la diversification de l'économie congolaise. Evidemment, cet article a encore des insuffisances car il n'a pas recensé minutieusement tous les lieux de mémoire que compte Makoua. A notre avis, c'est une ébauche au service d'autres investigations à l'avenir.

Bibliographie

- Gouaffo A. (2016), « littérature allemande postcoloniale et mémoire culturelle transnationale. L'exemple du Cameroun », Mémoire et lieux de mémoire. Enjeux interculturels et relations médiatiques, presses universitaires de la Sarre.
- Yeka-Yeka Okondza G. (2019), Implantation de l'Eglise catholique à Makoua de 1925 à 1991, mémoire de Master, université Marien Ngouabi. « Lieux de mémoire et oralité », colloque, Calenda, publié le lundi 14 novembre 2016, <https://calenda.org>, consulté le vendredi 14 avril 2023 à 17 heures.
- Itoua H. (2021), Il ne faut pas négliger la tradition. Les rites Makoua et des autres peuples, éditions Les 3 colombes.
- Zidi J. (2018) « les lieux de mémoire de la traite négrière à Brazzaville et la problématique de leur gestion », revue Les Incunables, n°3 décembre 2018.
- Tamine M. (2013), « les noms propres ont-ils un sens ? », Actes du colloque d'onomastique d'Aix-en-Provence, Paris.

Autres sources

- Archives privées de monsieur Eugène SAMA. Centenaire de Makoua (1905-2005)
- Guide Makoua. Visiter Makoua-petit futé. www.petitfuté.com
- Présentation de l'établissement en fin d'année (2018-2019)
- Présentation de l'établissement Joseph Itoua. Année scolaire 2018-2019
- Rapport administratif du premier trimestre 2020-2021
- Rapport du premier trimestre. Année scolaire 2020-2021
- Rapport du premier trimestre. Lycée Champagnat de Makoua. Année scolaire 2014-2015.

Sources orales

- Enquête orale réalisée avec TSENDU C. à Makoua, le mercredi 15 avril 2020.
- Enquête orale réalisé avec OKOMBO E. Makoua, le 7 novembre 2022.
- Enquête orale réalisée avec ITOUA L. C. à Makoua, le 20 avril 2020.

¹⁹ Joseph Zidi, « les lieux de mémoire de la traite négrière à Brazzaville et la problématique de leur gestion », revue *Les Incunables*, n°3 décembre 2018, p. 459.

CHAPITRE 2 : NOMS PROPRES CONSTRUCTIONS DES IDENTITÉS

2.1. Les anthroponymes /ka/ en kabiye : propriétés formelles et sémantico-référentielles

Takougnadi yoma
Université de Kara -Togo

Résumé : Les études sur le nom propre ou l'anthroponyme en kabiye, langue Niger-Congo, du sous-groupe Gur et de la branche orientale du Gurunsi (Lébikaza, 1999), ont souvent porté sur leurs sémantismes et leurs fonctions dans la vie sociale. Leur structure morphologique, généralement hermétique, semble être occultée. Or, les anthroponymes en kabiye ne sont pas des unités lexicales structurellement neutres et homogènes malgré leur sémantisme relativement univoque. La plupart de ces anthroponymes forme un complexe linguistique nécessitant d'être dépouillé afin d'identifier la nature des morphèmes constitutifs. En particulier, les anthroponymes formés sur la base du morphème /ka/ présentent des propriétés formelles et sémantiques assez idiosyncrasiques. Ainsi, la présente contribution s'interroge sur la qualité du morphème /ka/ et sur les structures morphologiques et sémantiques des anthroponymes /ka/ pour une meilleure appréhension de leur fonctionnement en kabiye. L'analyse s'appuie sur les approches lexicales (Fradin, 2003 ; Huguin, 2021) afin d'identifier les principales propriétés formelles et sémantico-référentielles des anthroponymes /ka/. Les données analysées sont issues d'une enquête de terrain à Kara. Les résultats montrent que le morphème /ka/ est à la fois un dérivatif et un classificateur nominal formant des anthroponymes dont l'identité référentielle se rapporte à une entité extralinguistique.

Mots clefs : kabiye, anthroponymes /ka/, anaphorique de classe, propriétés formelles, référent.

Abstract: Studies of proper names and anthroponyms in Kabiye, the Niger-Congo language of the Gur subgroup and the eastern branch of Gurunsi (Lébikaza, 1999), have often focused on their semantics and functions in society. Their morphological structure, which is generally hermetic, seems to be overlooked. However, anthroponyms in Kabiye are not structurally neutral and homogeneous lexical units, despite their relatively unambiguous semantics. Most of these anthroponyms form a linguistic complex which needs to be analysed in order to identify the nature of the constituent morphemes. In particular, anthroponyms formed on the basis of the /ka/ morpheme display rather idiosyncratic formal and semantic properties. This paper therefore examines the quality of the /ka/ morpheme and the morphological and semantic structures of /ka/ anthroponyms in order to gain a better understanding of how they function in Kabiye. The analysis is based on lexical approaches (Fradin, 2003; Huguin, 2021) in order to identify the main morphological components of /ka/ anthroponyms. The data analysed came from a field survey in Kara. The results show that the morpheme /ka/ is both a derivative and a nominal classifier forming anthroponyms whose referential identity refers to an extralinguistic entity.

Keywords: Kabiye, /ka/ anthroponyms, class anaphora, formal properties, referent.

Introduction

Les noms propres et particulièrement les anthroponymes restent un élément essentiel de l'identité culturelle d'un peuple. Ils sont des items lexicaux employés pour identifier singulièrement une personne dans une communauté donnée. Son étude revêt d'une importance capitale dans la compréhension des phénomènes de dénomination et de référence (J-C. Anscombre, 2001) dans plusieurs langues à l'instar du kabiye. En effet, les études sur les anthroponymes en kabiye ont, dans une large mesure, porté sur leur typologie (K. Péré, 2004, E. Awizoba 2023), leurs propriétés morphosyntaxiques (T. Pali 2015) ainsi que sur leur fonction dans la vie sociale (K. Péré et Y. Takougnadi, 2019) des locuteurs du kabiye. Ces études ont permis ainsi de déterminer les catégories d'anthroponymes en kabiye comme, par exemple, ceux issus des jours de la semaine mais aussi de les répartir en structure formelle simple et complexe. Or, en scrutant certains des anthroponymes dits simples, l'on se rend compte qu'ils ne sont pas structurellement homogènes malgré leur sémantisme relativement univoque. La plupart d'entre eux forment un complexe linguistique nécessitant d'être dépouillé afin d'identifier la nature réelle des morphèmes constitutifs. En effet, il y a une catégorie d'anthroponymes en kabiye dont les caractéristiques formelles voire sémantiques interrogent. En observant leur structure formelle, l'on voit apparaître un élément morphologique commun à eux tous, le morphème /ka/ dont l'identité linguistique nécessite d'être connue. De plus, ces anthroponymes formés sur la base du morphème /ka/ sont essentiellement portés par des individus de sexe masculin, un fait qui a certainement une portée sémantico-référentielle dont le référent se trouve dans l'identité du morphème /ka/. Ces observations montrent à quel point les anthroponymes /ka/ présentent des propriétés formelles et sémantiques assez idiosyncrasiques et nous amènent à nous interroger ainsi :

- Quelles sont les caractéristiques des anthroponymes /ka/ en kabiye ?
- De façon spécifique, la présente contribution répond aux interrogations suivantes :
- quelle est la qualité du morphème /ka/ dans les noms propres en kabiye ?
 - quelles sont les structures morphologiques des anthroponymes en /ka/ ?
 - à quelle entité extralinguistique se réfère le complexe morphologique ainsi formé ?

Telles sont là les grandes questions auxquelles la présente contribution scientifique tente de répondre. Comme précédemment dit, nous nous intéressons à une catégorie d'anthroponymes kabiye assez particulière. Notre objectif principal est d'appréhender l'organisation structurelle et référentielle des anthroponymes /ka/ afin d'aboutir à une relecture des structures morphologiques des anthroponymes en kabiye. D'une manière spécifique, l'analyse vise à :

- dégager l'identité linguistique du morphème /ka/ présent dans tous ces anthroponymes ;
- identifier les différentes structures formelles sous lesquelles apparaissent les anthroponymes /ka/ dans la langue kabiye ;
- déterminer les particularismes référentiels de cette catégorie d'anthroponymes essentiellement portés par les personnes de sexe masculin dans la communauté kabiye.

La présente contribution adopte un point de vue de linguiste descriptiviste. Il s'agit pour nous d'observer les faits linguistiques tels qu'ils se manifestent dans les anthroponymes /ka/ et de décrire leurs fonctionnements morphologiques et sémantiques en kabiye. Nous nous faisons nôtre la vision d'analyse des théories lexicales (P. Matthews, 1991 ; B. Fradin, 2003 ; M. Huguin, 2021) qui perçoivent la morphologie comme une étude de la structure interne des lexèmes et considèrent que les marques dérivationnelles sont dans le lexique d'une langue. Nous nous appuyons également sur J-C. Anscombre (2001) pour identifier les propriétés sémantico-référentielles des anthroponymes /ka/. Cet auteur

opère une nette distinction entre le sens et le référent d'une expression : « Le sens d'une expression est ce qui permet d'identifier le référent de cette expression. Le sens d'une expression est donc le mode de donation du référent de cette expression » (idem : 46). Pour atteindre les objectifs sus mentionnés, nous avons fait une enquête de terrain à Kara afin de collecter les données fiables pour l'étude. Nous avons à ce propos travaillé avec M. Kpéta Toï, speaker en langue nationale kabiyè de la radio Kara à la retraite et M. Amana Mawèdong, membre de l'équipe des traducteurs la bible en kabiyè, grâce à qui nous avons répertoriés 77 anthroponymes /ka/ en kabiyè. Cette étape de collecte de données a été précédée par celle de la recherche documentaire. Les données ainsi collectées ont été transcrites selon les principes de l'alphabet phonétique international. Pour leur traitement, nous avons adopté la démarche constructive que préconisent les théories lexicales comme mécanisme d'analyse de la structure interne des anthroponymes /ka/. Dans cette démarche, l'on analyse de la formation d'un mot complexe à partir d'unités inférieures aux mots comme les radicaux et les affixes (M. Huguin, 2021 : 217). Nous avons ainsi procédé par la segmentation de chaque anthroponymes afin de dégager les unités constitutives de sa structure formelle. Cette méthode nous a permis de loger les différents anthroponymes dans une structure morphologique donnée.

Les résultats de notre recherche se déclinent en deux principaux points. Dans un premier instant, nous présentons les propriétés formelles des anthroponymes /ka/ à travers la nature du morphème /ka/ et l'identification des structures morphologiques y afférentes. Le second point aborde les caractéristiques sémantico-référentielles des anthroponymes /ka/ en kabiyè.

2.1.1 Propriétés formelles des anthroponymes /ka/

Les noms propres sont aussi des unités lexicales soumises à l'analyse linguistique à l'instar des anthroponymes /ka/ dont les particularismes morphologiques sont mis en évidence dans cette étude. Ceux-ci forment, en effet, un complexe morphologique dont les éléments constitutifs appartiennent à différentes catégories grammaticales du kabiyè. L'un des éléments fondamentaux dans leur structure interne est le morphème /ka/ qu'il convient de disséquer pour en dévoiler la nature avant toute analyse.

2.1.1.1. L'identité du morphème /ka/ en kabiyè

Le morphème /ka/ identifié dans les anthroponymes qui font objet de la présente étude est à la fois un classificateur nominal et un dérivatif morphologique en kabiyè. Dans sa nature de classificateur nominal, il apparaît dans les substantifs en tant qu'indice de classe nominale mais aussi en tant qu'anaphorique de classe à travers un système d'accord nominal entre un substantif et ses déterminants. De fait, le morphème /ka/ est une marque formelle du genre 4 et de la classe 7 du système de classification nominale des substantifs en kabiyè comme le montre le tableau suivant :

Genre 4 Anaphorique Indices de classes

Classe singulier (G4Sg)	Pfx : ka-/B/	Sfx : -ké	-ka /-ya /-ay / -wa /H/
Classe pluriel (G4Pl)	Pfx : si-/B/	Sfx : -sí	-si /HB/

Source : Lébiakaza (1999 : 367)

Les énoncés ci-après illustrent le fonctionnement anaphorique du morphème /ka/ en kabiyè :

(1) a. piya ŋga ka-líni ka-súkúli taa púni-ké kpém, celi-ké ka-huyúu

enfant démnstr G4-sortir G4-école dans fatiguer-G4 , donner-G4 G4-sac
 “Cet enfant vient de l’école très fatigué, donne-lui son sac”
 b. halibiya ngá yée, ka-ñán eyáa sínñ, mansimá-ké
 Fille démnst foc, G4-respecter gens adv, quoi arriver-G4
 “C’est de cette fille que tu parles, elle est très polie, je la connais”

Dans le tableau précédent et dans les énoncés ci-dessus, le morphème /ka/ est présenté comme un préfixe anaphorique du singulier sous la forme /ka-/ et sa forme suffixale est /-ké/. En kabiye, il représente un marqueur ou un indice de classe nominale au singulier permettant de catégoriser tous les substantifs qu’il marque au sein du genre 4. Comme certains autres marqueurs de classes nominales, le morphème /ka/ peut servir à former des dérivés dans la langue.

Opérant comme un dérivatif, le morphème /ka/ connaît des variations formelles telles que /-ay/, /-ya/, /-wa/ et /-ka/. Ce morphème permet ainsi de dériver des substantifs à valeur diminutive à partir des autres substantifs comme l’a souligné T. Pali (2015 : 77) : « Il induit dans le substantif dérivé une sémantique particulière, celle du diminutif, différente de celle qu’implique un autre affixe. En effet, ce suffixe confère au substantif un contenu plus faible que celui du substantif duquel il est dérivé ». Les illustrations ci-après mettent en évidence la capacité du morphème /ka/ à former des substantifs diminutifs en kabiye :

<i>Base</i>	<i>Normal</i>	<i>Diminutif</i>
cuul-	cuúde “nombril”	cuulaý “petit nombril”
abal-	abalú “homme”	abalíwa “petit homme”
hé-	héwu “mouton”	heewá “agneau”

Les données ci-haut prouvent à suffisance que le morphème /ka/ est un dérivatif morphologique qui forme des substantifs diminutifs à partir d’une base lexicale en kabiye. Il faut cependant souligner que dans les anthroponymes soumis à l’étude, le morphème /ka/ est essentiellement employé comme un anaphorique de classe dans la mesure où ces anthroponymes n’expriment pas une valeur diminutive. Nous le verrons plus loin, le sens qui se dégage de ces anthroponymes est en déphasage avec celui des substantifs communs diminutifs. L’organisation interne de ces anthroponymes fait l’objet de la section suivante.

2.1.1.2. Structures morphologiques des anthroponymes /ka/

D’une manière générale, les anthroponymes /ka/ sont constitués de l’anaphorique de classe et d’un verbe. La forme de ces noms propres comporte soit le préfixe et le verbe, soit le verbe et le suffixe. Dans l’ensemble des données recueillies, aucune jonction simultanée du préfixe /ka-/ et du suffixe /-ké/ dans un même anthroponyme n’est attestée. Les deux formes sont donc dans une distribution complémentaire. Différentes structures morphologiques sont identifiées dans ces anthroponymes. Elles se présentent comme suit :

(i) /ka/ + verbe-accomplí

L’accompli, comme l’a souligné B. Kassan (1996 : 149), rend compte d’un procès qui est complètement achevé à l’instant de l’énonciation. Cet aspect dispose d’une marque

formelle, le morphème /á-/ qui est suffixé au lexème verbal et que nous retrouvons dans les anthroponymes suivants :

(2) a. kalabá [Kayaba]

G4.faire.acc

‘‘Elle l’a fait’’

b. kegbemá [Kegbema]

G4.partir.acc

‘‘Elle est partie’’

c. kòdómá [Kodoma]

G4.parler.acc

‘‘Elle a dit son dernier mot’’

d. kadɔwá [Kadouwa]

G4. insulter.acc

‘‘Elle a insulté [son prétendant]’’

Les données font voir une variation formelle de l’anaphorique /ka/ dans certains anthroponymes (2.b et 2.c). Cette variation ne résulte pas d’une règle d’allomorphie mais de l’application du principe d’harmonie vocalique [ATR] en vigueur dans la langue kabiye. Ainsi, la voyelle du lexème verbal a imposé ses traits vocaliques à celle de l’anaphorique de classe. Le complexe morphologique construit à l’issue de cette opération comporte trois éléments distincts, l’anaphorique, le radical du lexème verbal et la marque de l’aspect accompli. Cette structure morphologique est attestée avec l’aspect inaccompli.

(ii) /ka/ + *verbe-inaccompli*

(3) a. kaañóv [Kagnoou]

G4.nég.boire.inacc

‘‘Elle ne boit pas’’

b. kaamúkí [Kamouki]

G4.nég. disparaître.inacc

‘‘Elle ne disparaîtra pas’’

c. kaawókí [Kawoki]

G4.neg.aller.inacc

‘‘Elle n’ira pas’’

A l’inaccompli, s’est ajoutée la marque de la négation du kabiye dans les anthroponymes ci-dessus. C’est ce qui explique un allongement vocalique au niveau du morphème /ka/. Mais dans les formes dénudées de la négation, la voyelle du morphème /ka/ s’harmonise avec les traits de la voyelle du radical verbal.

(iii) /ka/ + *Nég. + Verbe*

La configuration structurelle des anthroponymes de cette catégorie comporte l’anaphorique qui s’adjoint au morphème de la négation du non-passé VV- (B. Kassan, 1996 : 322) et au verbe, supplanté d’une forme nominale ou d’une forme aspectuelle. Les données ci-après en rendent compte :

(4) a. kaalúkí [Kalouki]

G4.nég. inventer.inacc

‘‘Elle n’invente pas des histoires’’

b. kaacóv [Katchoou]

G4.nég. accepter.inacc

‘‘Elle n’accepte pas’’

c. katítálí [Kaditali]

G4.nég. arriver-inacc
"Elle n'est pas arrivée"

d. kaakón [Kakon]

G4.nég. venir-inacc
"Elle ne vient pas"

Les marques formelles de négation en kabiye diffèrent selon l'aspect auquel est employé le verbe principal (B. Kassan, 1996). Ainsi, la forme négative de l'aspect inaccompli dans ces anthroponymes est /-aa-/et celle de l'accompli est /ti-/. Ce qui laisse entrevoir une forme amalgamée de l'anaphorique et du morphème de négation dans ces données.

(iv) /ka/ + verbe + jussif

Le mode jussif en kabiye est marqué par un ton haut porté par le préfixe sujet (B. Kassan, 1996 : 292). Dans les anthroponymes à l'étude, l'anaphorique /ka/ qui s'est présenté ailleurs avec un ton bas, se voit marqué par le ton haut comme on peut le noter dans les illustrations ci-après :

(5) a. kéléki [Kèlèki]

G4-mettre.jussif

"Qu'elle

b. kéméli [Kéméli]

G4-cacher.jussif

"Qu'elle se cache"

c. kátisi [Katissi]

G4.accepter.jussif

"Qu'elle accepte [les avances]"

d. kátaakpé [Katakpé]

G4.partir.jussif

"Qu'elle ne reparte pas"

Dans ces anthroponymes, le jussif est employé pour exprimer une recommandation ou pour émettre un souhait.

(v) /ka/ + verbe + focalisation

Les anthroponymes en /ka/ convoquent la marque de la focalisation dans leur formation. La focalisation est marquée sur le lexème verbal grâce au morphème focalisateur /na/. Dans les données que nous avons obtenues, c'est la focalisation du sujet qui y est attestée :

(6) a. kadikówóna [Kadikona]

G4 soi-même- amener.foc

"C'est elle qui s'est amenée"

b. kazímna [Kazimna]

G4.connaître.foc

"C'est elle seule qui sait ce qu'elle pense"

c. kókómna [Kokomna]

G4.venir.foc

"C'est elle qui s'est amenée"

d. kalábína [Kalabina]

G4.faire.foc

"C'est elle qui a fait"

(vi) /ka/ + verbe + interrogatif

Dans leur création d'anthroponymes, les locuteurs kabiye font usage d'adverbes ainsi que des pronoms interrogatifs pour mieux exprimer leurs sentiments :

(7) a. kanaani [Kanani]

G4.être avec-qui?

“Qui est-ce qui la dérange ?”

b. kanawé [Kanawé]

G4.voir-quoi ?

“Qu’a-t-elle vu ?

c. kaawélé [Kawélé]

G4.être-où ?

“Où se trouvait-elle

d. kazulé [Kazoulé]

G4. rentrer-où ?

“Où est-elle passée ?”

(vii) Verbe + /ké/

Les illustrations précédentes ont mis en relief les anthroponymes formés grâce à l'anaphorique préfixe /ka/ qui comporte une variation en [kɔ], [ke] ou [kɛ] selon l'harmonie vocalique de type ATR en vigueur en kabiye. On y trouve aussi des anthroponymes formés à partir de la forme suffixale de l'anaphorique /ka/ qui est /ké/ comme les données ci-dessous le montrent :

(8) a. poziké

demander.imp-G4

“Demande-lui”

b. mabiké

frapper.imp-G4

“Frappe-la”

c. yeleké

laisser.imp-G4

“Laisse-la tomber”

d. ñiniké

chercher.imp-G4

“Courtise-la”

Le constat qu'on peut relever est que la forme de l'anaphorique suffixe ne varie pas selon l'harmonie ATR et les énoncés produits expriment une injonction adressée à un interlocuteur. Cette section nous aura permis ainsi d'identifier les principales structures morphologiques sous-tendant la formation des anthroponymes /ka/ en kabiye. Le point suivant met l'accent sur les caractéristiques sémantiques de ces anthroponymes.

2.1.2. Propriétés sémantico-référentielles des anthroponymes /ka/

Le caractère motivé de l'anthroponyme est une donnée évidente par le fait que l'attribution d'un nom à une personne repose sur un certain nombre de motivations. Celles-ci portent le plus souvent sur « les circonstances de la naissance, le cours de la vie des parents, le sexe, l'environnement socio-historique » (E. Awizoba, 2023 : 72). Les anthroponymes /ka/ qui font objet de notre analyse n'échappent non plus à cette motivation dans la mesure où ils sont portés originellement par des individus de sexe masculin. Ce fait n'est pas fortuit et trouve assurément son explication dans l'identité culturelle du peuple kabiye mais aussi dans la valeur référentielle du morphème /ka/.

2.1.2.1. Le référent du morphème /ka/ dans les anthroponyme en kabiye

Le signe linguistique a cette particularité d'être utilisé pour parler du monde réel ou pour faire référence à des entités extralinguistiques. C'est justement cela la valeur de la fonction référentielle du langage dont a mentionné R. Jakobson. Ainsi, dans l'expression des locuteurs d'une langue, des mots ou groupe de mots portent vers un référent. Le référent désigne, selon J. Dubois (2012 : 405), « l'être ou l'objet auquel renvoie un signe linguistique dans la réalité extralinguistique telle qu'elle est découpée par l'expérience d'un groupe humain ». A juste titre, le morphème /ka/ identifié dans la structure morphologique des anthroponymes soumis à l'étude représenterait une marque référentielle permettant ainsi aux locuteurs kabiye qui l'emploient de faire une référence à une réalité extralinguistique que nous tentons de découvrir. En effet, en analysant l'identité du morphème /ka/ dans la section précédente, nous avons mis en relief son statut d'anaphorique de classe nominale en kabiye. Dans cette langue, la classification des substantifs en genres nominaux repose non seulement sur leurs propriétés formelles mais également sur les traits ou les motivations sémantiques de ceux-ci. En d'autres termes, « l'appartenance d'un substantif à une classe et à un genre est motivée par les caractéristiques sémantiques du signifié » (K. Lébikaza, 1999 : 363). Les traits sémantiques tels qu'humain, animé, taille, générique, comptable, non comptable, masse, collectif (K. Lébikaza, 2004 : 89) servent de base à la catégorisation des six genres nominaux identifiés en kabiye. Le genre 4 auquel le morphème /ka/ est rattaché comme anaphorique de classe rassemble des substantifs caractérisés par la petitesse de leur taille ou de leur forme. C'est que nous pouvons noter dans cet échantillon des substantifs du genre 4 :

- (9) a. píyá / píya "enfant"
- b. cádqáy / cádqási "calebasse",
- c. sóówa / sóósi "petit mortier",
- d. kəjɔ́wa / kəjɔ́si "mouche",
- e. d́óóká / d́óókási "baton "
- f. síká / síkási "or".

Comme on le constate dans les données (9), la catégorisation de ces substantifs dans le genre 4 est motivée par le trait sémantique de petitesse qui les caractérise globalement. Cette valeur sémantique de petitesse d'un être, d'une chose ou d'un objet est portée par le morphème /ka/ dans la mesure où ce même morphème est utilisé pour dériver des substantifs à valeur diminutive en kabiye (confer 1.1). Alors, l'on est en droit de se demander si sa présence dans les anthroponymes /ka/ contribue à véhiculer la même valeur diminutive ou renvoie à autre chose. Une analyse profonde de ces anthroponymes montre que le morphème /ka/ ne leur confère pas la valeur diminutive mais plutôt suggère une implication référentielle dans la pensée collective des locuteurs de la langue. Dans ce cas précis, il renvoie à une réalité extralinguistique ou à un référent caractérisé par la petitesse. Pour mémoire, la plupart des anthroponymes en kabiye sont des unités phraséologiques, des énoncés proverbiaux et à sens métaphorique (K. Péré et Y. Takounadi, 2019). Ainsi, dans les anthroponymes /ka/, le référent auquel ils renvoient peut-être, selon les contextes d'emploi du locuteur, de *hálibíya* "jeune fille", d'une part ou de *píya* "enfant", d'autre part. La forme du référent extralinguistique *hálibíya* "jeune fille" est une dérivation diminutive du substantif *haló* "femme".

Sans détour, dans les anthroponymes /ka/ dont la plupart sont attribués aux personnes de sexe masculin (donnée importante à considérer dans l'identification du référent), le référent

du morphème /ka/ est le signifié du substantif *hálíbiya* ‘‘ jeune fille’’ comme l’illustrent les données suivantes:

(10) a. kamvvyém	b. kadvzáz
G4-disparaître-jusif	G4-être beau-acc
‘‘Elle a disparu’’	‘‘Elle est belle’’
c. yeleké	d. kəḍwá
laisser.imp-G4	G4-partir-acc
‘‘Laisse-la tranquille’’	‘‘Elle est partie’’

Les anthroponymes ci-dessus véhiculent des messages particuliers qui touchent à la beauté de la femme, à son attitude face aux pratiques traditionnelles de mariage. Ainsi, la référence à la jeune fille dans ces anthroponymes devra être comprise comme un message que les hommes adressent directement aux jeunes filles ou comme des défis qu’ils se lancent entre eux, toujours en rapport avec les jeunes filles.

2.1.2.2. Particularismes sémantiques des anthroponymes /ka/

En kabiye, les anthroponymes sont généralement des énoncés véhiculant des messages de sens métaphorique, proverbial, ironique, humoristique, etc. Les anthroponymes /ka/, à l’origine, sont des surnoms qui ont finalement substitué le nom propre des personnes surnommées et par la suite transformés en des noms de famille selon les sources enquêtées. En effet, dans la culture kabiye, il existe deux modes d’attribution de surnom (K. Péré et Y. Takougnadi, 2019). Les anthroponymes /ka/ relèveraient d’une auto attribution de surnom, un moyen par lequel certaines personnes valorisent leur nouvelle identité sociale tout en lançant des messages proverbiaux à l’endroit de leurs adversaires ou concurrents. Ces anthroponymes portés essentiellement par les hommes semblent être motivés par la bravoure, le courage, les exploits ou les échecs de leurs porteurs à conquérir leur partenaire conjugal. Cela rappelle un peu le contexte et les pratiques traditionnelles des mariages en milieu kabiye où le choix du conjoint était soumis à une rude épreuve entre les différents prétendants. Ce qui amenait des prétendants à se lancer des défis ou à se railler les uns des autres. En réponse aux messages des hommes, les femmes aussi ont des surnoms (exemple : *péyélekónáv* ‘‘qu’ils cessent d’apporter ‘‘) qui retracent leur opinion ou leur position sur le choix du partenaire conjugal. Quoi qu’il en soit, les anthroponymes /ka/ sont des unités phraséologiques essentiellement à sens proverbial dont les champs sémantiques sont très variés. Nous pouvons relever quelques champs sémantiques des anthroponymes comme :

- Anthroponymes invitant à lutter pour conquérir la fille courtisée

- (11) a. ñiniké ‘‘importune-la’’
b. niniké ‘‘occupe-toi d’elle’’
c. kataakpé ‘‘Qu’elle ne reparte pas’’

d. kadutáli ‘‘elle n’a pas le mérite’’

- Anthroponymes de défis que les hommes se lancent

- (12) a. kaawókí ‘‘Elle n’ira pas’’
b. kəgbéñú ‘‘elle s’en fiche’’
c. kaacóv ‘‘elle n’accepte pas’’

d. kanawé ‘‘qu’a-t-elle vu finalement?’’

- Anthroponymes dénotant une prise vengeance sur la fille courtisée

- (13) a. kawuláa ‘‘elle a pleuré’’

- b. kamaynáa “elle a rencontré [un viril]”
 c. kəgɔmna “c’est elle-même qui s’est amenée”
 d. kasámá “elle a reconnu la valeur [de quelque chose]”
 - Anthroponymes dénotant le courage ou la ténacité à avoir pour faire face aux caprices de la fille courtisée
 (14) a. kaamvki “elle ne disparaîtra pas”
 b. kanazáa “elle a fatigué [les prétendants]”
 c. katañá “elle s’en fiche”
 d. kalabá “elle a fait subir”
 - Anthroponyme dénotant d’un échec et appelant à oublier la fille courtisée
 (15) a. yeleké “laisse-la tomber”
 b. leziké “change la par une autre”
 c. kalabína “C’est elle même qui en est la cause”
 d. kaasáj “elle est difficile à courtiser”

Au demeurant, anthroponymes /ka/ dénotent champs sémantiques qui rappellent en quelque sorte les circonstances qui ont prévalu à l’attribution du surnom devenu par la suite un nom propre.

Conclusion

En kabiye, l’étude des anthroponymes n’a pas encore fini de livrer tous les mystères linguistiques y afférents. Il y a justement une catégorie d’anthroponymes dont des propriétés morphologiques et sémantico-référentielles assez particulières a retenu notre attention. C’est pour cela que nous avons entrepris une analyse d’approfondissement de la description linguistique des anthroponymes que nous avons dénommé “anthroponymes /ka/. Pour effectivement rendre compte desdites propriétés, nous nous sommes fixés comme objectifs d’analyser leurs structures internes, de déterminer la nature de leurs morphèmes constitutifs et d’identifier le référent auquel ils renvoient dans la mesure où ces anthroponymes sont portés originellement par les personnes de sexe masculin. Cette analyse a permis ainsi de déterminer la qualité du morphème /ka/ qui est à la fois un dérivatif et un classificateur nominal ou un anaphorique du genre 4 en kabiye. L’analyse a contribué à dégager le morphème /ka/ et les bases verbales auréolées des modes verbaux du kabiye comme étant les principales structures morphologiques sous-tendant ces anthroponymes. Au plan sémantico-référentiel, les anthroponymes /ka/ reposent sur un sens proverbial et métaphorique et désignent le même référent, *halípiya* “jeune fille”. Ces anthroponymes constituent au départ des surnoms qui exprimaient des messages que les hommes adressent à la gente féminine ou des défis qu’ils s’envoient. Cette référence à la jeune fille rappelle évidemment les circonstances des pratiques traditionnelles du mariage en pays kabiye. La présente étude aura ainsi le mérite d’avoir relancé la problématique de la caractérisation et de référence des noms propres en kabiye. Cependant, l’approfondissement du fonctionnement syntactique des anthroponymes /ka/ reste un chantier important à explorer dans les études ultérieures.

Bibliographie

- Anscombre J-C (2001) « Dénomination, sens et référence dans une théorie des stéréotypes nominaux » *Cahiers du praxématique*, vol. 36, pp. 43-72.
 Awizoba E. (2023) « Des anthroponymes issus de la faune et de la flore en kabiye : sens et portée », *Revue internationale de linguistique appliquée, de littérature et d’éducation*, vol. 6, n°02, pp. 71-85.
 Dubois J. et al. (2012) Dictionnaire de linguistique et des sciences du langage, Paris, Larousse.

- Fradin B. (2003) *Nouvelles approches en morphologie*, Paris : Presses Universitaires de France, collection Linguistique nouvelle.
- Huguin M. (2021) *Analyse morphologique des mots construits sur base de noms de personnalités politiques*, thèse de doctorat, Université de Lorraine.
- Kassan B. (1996) *Système verbal et énonciation en kabiye*, Thèse de doctorat, Paris, Université de la Sorbonne Nouvelle – Paris 3.
- Matthews H. (1991) *Morphology*, Second edition, Cambridge: Cambridge University Press.
- Lebikaza K. (1999) *Grammaire kabiye : une analyse systématique ; phonologie, tonologie et morphosyntaxe*, Köln, Rüdiger Köppe Verlag.
- Lebikaza K. (2004) « Genres binomiques, genres monoclasses et pronoms anaphoriques en kabiye et en miyobè », *Mosaïque*, revue interafricaine de philosophie, littérature et sciences humaines, n° 002, pp. 85-105.
- Pali T. (2015) « Les noms propres et le nombre en kabiye », *Revue électronique internationale des sciences du langage*, n° 23, pp. 65-88.
- Pere Kewezima K. E. (2004) *Approche lexico-sémantique du système onomastique du kabiye*, thèse de doctorat, Lomé, Université de Lomé.
- Pere Kewezima K. E. et Takougnadi Y (2019) « Le phénomène du surnom en milieu kabiye, une analyse linguistique et sociolinguistique », *Les actes du colloque en hommage au Professeur Honorat Aguessy et aux anciens du département de Sociologie-Anthropologie*, vol.1, pp. 403-421.

2.2. Anthroponymie : ancrage identitaire et visée narrative dans *Mémoire de Porc-épic* d'Alain Mabanckou

SIMBO-APEKOU-EPOZAS
Université Marien Ngouabi-Congo

Résumé : Cet article aborde la question de l'ancrage identitaire et de la visée narrative du nom propre des personnages dans *Mémoire de Porc-épic* d'Alain Mabanckou. Il part du postulat selon lequel le nom propre est une métaphore de l'identité anthropologique et un repère à partir duquel l'on peut saisir les postures narratives dans une fiction romanesque. Ainsi, la problématique se construit autour de la portée identitaire et narratologique du nom propre dans ce roman d'Alain Mabanckou. L'objectif est de montrer que les noms propres sont les substrats de l'identité culturelle des personnages qui les portent et sont expressifs des microsociétés dans lesquelles ils vivent. Le rapport du nom propre au statut du narrateur - par rapport à l'histoire et au niveau narratif - est très significatif. Le nom incarne la perspective narrative et idéologique. Tout ceci est rendu possible grâce aux savoirs endogènes, nos propres schémas de pensée en tant qu'Africain, consignés sous la forme de l'anthropologie culturelle : il s'agit de saisir les postures africaines sur les figurations du nom propre. Cette réflexion s'appuie davantage sur la narratologie et la sémantique pour une fusion cohérente et compatible des approches susceptibles de vérifier les hypothèses de recherche susmentionnées.

Mots-clés : Anthroponymie, narration, nom, posture et savoirs.

Abstract: This article addresses the question of identity anchoring and the narrative aim of the characters' proper names in Alain Mabanckou's *Porcupine Memoir*. He starts from the premise that the proper name is a metaphor for anthropological identity and a reference point from which we can grasp the narrative postures in a romantic fiction. Thus, the problematic is built around the identity and narratological scope of the proper name in this novel by Alain Mabanckou. The objective is to show that proper names are the substrates of the cultural identity of the characters who wear them and are expressive of the micro-societies in which they live. The relationship of the proper name to the status of the narrator - in relation to the story and the narrative level - is very significant. The name embodies the narrative and ideological perspective. All this is made possible thanks to endogenous knowledge, our own thought patterns as Africans, recorded in the form of cultural anthropology: it is a question of grasping African postures on the figurations of the proper name. This reflection is based more on narratology and semantics for a coherent and compatible fusion of approaches likely to verify the aforementioned research hypotheses.

Keywords: Anthroponymy, narration, name, posture and knowledge

Introduction

La relation qu'entretient le nom propre de personnage de roman avec le récit est une relation à la fois poétique et herméneutique. Elle implique une dynamique descriptive et interprétative qui fait du nom propre de personnage l'une des clés de compréhension du

roman congolais. Ce principe phare de la lecture des tendances esthétiques du roman congolais est très manifeste dans *Mémoire de porc-épic* d'Alain Mabanckou. Dans ce roman, l'écrivain congolais recourt aux noms du terroir pour nommer bon nombre de ses personnages épais, lesquels évoluent dans un univers très proche des réalités congolaises avec la mise en lumière de trois toponymes référencés : Séképembé, Lékana et Mossaka. Ainsi, parler de l'anthroponymie dans la posture identitaire et narrative revient à s'interroger sur les liens identitaires et idéologiques du nom propre en tenant compte des considérations sociales et anthropologiques de la société dans laquelle il est issu. Cette dimension détermine, de ce fait, les relations avec les modes de représentation narrative, la visée narrative. Ces considérations nous amènent à formuler la problématique ainsi qu'il suit : quelle est la portée identitaire du nom propre dans *Mémoire de porc-épic* d'Alain Mabanckou ? Dans quelle mesure le nom propre peut refléter la visée narrative ? De ces interrogations jaillit l'hypothèse selon laquelle le nom propre est une métaphore de l'identité anthropologique et un repère à partir duquel l'on peut saisir les postures narratives dans une fiction romanesque. Ainsi, cet article se donne pour objectif de montrer comment les noms propres de personnages sont les substrats de l'identité culturelle des personnages qui les portent et sont, par conséquent, expressifs des microsociétés dans lesquelles ils vivent. Et le rapport du nom propre au statut du narrateur par rapport à l'histoire et au niveau narratif est très significatif dans la mesure où il incarne la perspective narrative. Cet aspect marque la particularité de cette étude du fait qu'il semble être ignoré par la critique, si l'on tient compte de la somme de travaux auxquels nous avons eu accès, à l'instar de Stephen Ullmann (1952), François Rigolot (1977), Abraham Constant Ndinga-Mbo (2004), Akir Hania (2009), Mauger Laurence (2013), Latimier-Ionoff Adeline (2019) et Arsène Elongo (2022). Aussi faut-il préciser que ce travail est rendu possible grâce aux savoirs endogènes, nos propres schémas de pensée en tant qu'Africain, consignés sous la forme d'anthropologie culturelle et sociale. Puisqu'il s'agit de saisir les postures africaines sur les figurations du nom propre. Et, la narratologie et la linguistique participent à cet éclectisme théorique susceptible de vérifier les hypothèses de recherche susmentionnées.

2.1. Le nom propre ou le signe de la filiation identitaire

Les noms propres des personnages tels qu'employés par Alain Mabanckou (2006) obéissent à une logique de filiation. La notion de la filiation est saisie, dans ce sous point, non seulement au sens de la parenté biologique mais aussi dans une logique de filiation nationale où le nom renvoie à une conscience nationale, celle qui se situe au-delà de la famille biologique, car au départ le nom propre indique l'origine biologique et clanique de celui qui le porte. La décomposition de sa structure en est une preuve tangible comme en témoignent les noms cités dans le segment narratif ci-après :

« Cette putain de maladie n'aura pas ma peau, ah non, je suis une saine, mes ancêtres me protègent, je prononce tous les jours et toutes les nuits leur nom, je pense à Kong-Dia-Mama, à Moukila-Massengo, à Kengué-Moukila, à Mam'Soko, à Nzambi ya Mpungu, à Tata Nzambi, ils me donneront un cœur neuf » (Alain Mabanckou, 2006 : 124- 125)

Dans ce segment narratif, les noms propres sont rendus de telle sorte que celui qui le porte est rattaché à son géniteur, d'où les constructions Moukila-Massengo et Kengué-Moukila. Ces différentes structures sont une manière particulière du groupe ethnique de l'écrivain « *Beembe* » de nommer l'enfant par rapport au patronyme de son père ; il arrive rarement que ce procédé d'attribution du nom propre soit fait en référence à l'identité onomastique de la génitrice. Pour les progénitures dont la paternité pose problème, le nom se construit avec le patronyme de son oncle maternel qui devient son géniteur du point de vue de l'Etat Civil. Ainsi, Moukila-Massengo, du point de vue de la filiation renvoie à

Moukila fils de Massengo et Kengué-Moukila est la preuve que Kengué est fils de Moukila. Au-delà de cela, il convient de préciser que les noms propres s'alignent dans ce segment comme un collage généalogique dans lequel les noms cités tiennent compte de l'ordre généalogique de la famille. Ainsi, dans le jeu de dation, l'on commence par l'ancêtre éponyme pour chuter sur les contemporains. Ce qui fait que le nom qui est considéré comme un nom propre est en réalité un nom commun de l'ethnie, du clan ou de la famille, car « le système de dation des noms dans la sphère beembe tend à soutenir une observation continue du sujet et à assurer sa sécurité en lui faisant prendre conscience du tissu de relations qui le rattachent aux membres et la société » Lucien Niangui-Goma (2012 : 151). Le nom est dit propre à une personne que par l'effet de l'administration ou de la modernité, sinon chaque ethnie, clan et famille possède un répertoire onomastique légué par les ancêtres et qui s'enrichit, de siècle en siècle, par le cours des événements. Car la particularité du nom propre d'un individu, dans la société d'origine de l'auteur, peut venir de l'événement marquant sa naissance. D'ailleurs Lucien Niangui-Goma (2012 : 150) tient à préciser :

L'enfant portera ainsi le nom de quelqu'un des deux groupes auxquels appartiennent ses parents vivant ou décédé. A moins qu'on ne lui donne un nom de circonstance, c'est-à-dire ayant trait aux événements qui se produisent au moment où il est né ; Dans cette condition, le nom ainsi attribué ne disparaît qu'avec la disparition de l'un de l'autre groupe de filiation des deux parents de celui qui le porte. D'où, pour mieux particulariser l'identité du sujet afin de craindre la ressemblance totale ou les identités similaires, on adjoint au nom du contemporain le patronyme de son père. Le patronyme du père devient un trait distinctif du nom propre dans la mesure où il se comporte comme un complément de nom avec pour valeur sémique d'un appoint sémantique. A cet effet, si l'on soumet le nom propre des personnages d'Alain Mabanckou aux principes de la grammaire distributionnelle, l'on comprendra clairement que le nom propre fonctionne comme un syntagme nominal dont le noyau onomastique convoque un élément de valence par le truchement d'un déterminant elliptique.

Cette valence nominale est, en réalité, régie par le mécanisme de l'incidence interne comme principe de base de la morphosyntaxe. L'incidence externe est écartée du simple fait qu'entre le patronyme du père et celui du fils il n'y a pas de possibilité de transfert de catégorie grammaticale, les seules relations qui prévalent dans ce cas sont des relations sémantiques, généalogiques et idéologiques que nous regroupons dans le principe de l'incidence interne. Le principe de l'incidence interne fait du patronyme du père le critère onomastique d'identification. La deuxième possibilité de la distinction du nom par rapport aux autres sujets de la société c'est l'adjonction au nom de l'individu du nom de la terre de ses ancêtres, sa patrie. Quoique ce procédé ne soit pas assez pratiqué, dans *Mémoire de Porc épique*, il est au moins important de rappeler que la singularité du nom vient respectivement par le rattachement de celui-ci à l'identité onomastique du père, de la mère accidentellement, du territoire des ancêtres et des circonstances de sa venue au monde.

Cependant, les noms propres de certains personnages d'Alain Mabanckou n'obéissent pas à cette logique de filiation biologique. Ils postulent pour une identité nationale, symbole de l'unité nationale comme en témoigne la filiation de Papa Kibandi et Tante Etaleli. Selon le récit déroulé par le narrateur Tante Etaleli est la sœur de Papa Kibandi. Ce sont des originaires du village Séképembé, si l'on tient compte de l'interaction fiction-réalité, l'on peut situer ce village dans la partie sud de la République du Congo, Département de la Bouenza, district de Mabombo. Les deux se sont disloqués suite à la mort brutale de « la jeune Kiminou, c'était une adolescente à la peau claire, le visage rond, on racontait qu'elle était la plus belle fille de Séképembé » (Alain Mabanckou, 2006 : 135),

la fille à Tante Etaleli. L'origine mystique de cette dernière conduit les deux personnages cités plus haut à la division jusqu'à consulter le Charlatan Temb -Essouka :

« Papa Kibandi n'allait pas reculer, Tante Etaleli avait s     ses larmes tout d'un coup, elle semblait exulter d'avance à l'id     de voir son frère confondu aux yeux des quatre témoins, le feu illuminait la case, cr  pitait comme ces incendies qui ravagent la brousse lors de la saison s     ... Temb -Essouka mit au feu une marmite remplie d'huile de palme... » (Alain Mabanckou, 2006 : 99)

Ce qui nous intéresse dans cette relation de parenté entre Papa Kibandi et Tante Etaleli c'est le fait que le romancier associe deux noms dont les consonances renvoient à des réalités culturelles différentes pour être les membres d'une même famille biologique. Kibandi est un nom issu des langues Kongo parlées dans le Sud de la République du Congo et Etaleli, est un nom lingalophone. Il est plus en vogue dans les langues du groupe ethnique Ngala ou M'bosi, peu importe la posture des chercheurs sur la question des groupes ethniques au Congo, de la partie septentrional de la République du Congo. Ce qui est encore curieux c'est le fait que le récit ne mentionne pas les noms des géniteurs de ces deux personnages pour attester réellement de leur filiation parentale. Tout se passe comme si l'écrivain congolais souscrit à l'idéal des formalistes russes, V. Chklovski (1965 :82) notamment, selon lequel :

Le but de l'art, c'est de donner une sensation de l'objet comme vision et non pas comme reconnaissance ; le procédé qui consiste à obscurcir la forme, à augmenter la difficulté et la durée dans la perception. L'acte de perception en art est une fin en soi et doit être prolongé.

Dans la relation actantielle entre Papa Kibandi et Tante Etaleli, la sensation est plus vécue comme une vision et non comme une reconnaissance, le romancier joue au brouillage des patronymes des géniteurs. Ce qui obscurcit la compréhension de cette relation de parenté et augmente la difficulté de la perception. Cette difficulté liée à la perception des origines biologiques des êtres de papier nous semble un signe de la postulation à l'identité nationale, la famille n'est plus vue au sens restreint, mais au sens le plus élevé, celui de reconnaissance d'être tous fils et fille de la Nation. D'où la possibilité d'être frère et sœur entre toutes les filles et tous les fils d'une même Nation. La référence aux géniteurs communs est moins importante dans le processus de la formation de la famille. Ce qui fait que Kibandi peut se passer pour Etaleli et vice-versa.

2.2. Le nom ou la reproduction des considérations idéologiques

Les considérations idéologiques font partie de l'identité des personnages dans la mesure où la notion de l'identité peut faire appel aux interrogations suivantes : qui suis-je ? Comment concevons-nous le monde ? Et quelle est notre vision des autres peuples du monde ? Ces trois questions peuvent participer à la saisie de l'identité de quelqu'un ou d'un personnage. En ce qui concerne le roman d'Alain Mabanckou, ces différentes interrogations peuvent trouver des réponses à partir de la sémantique des noms propres des personnages qui peuplent son univers romanesque. Aux questions de savoir « qui suis-je? », « comment concevons-nous le monde ? », quatre personnages peuvent aider à les éclairer. Il s'agit de Kibandi, Moundjoula, Etaleli et Temb -Essouka. En effet, lorsqu'on sonde l'ossature sémantique du nom « Kibandi » dans les langues « kongo », le beembe en l'occurrence, l'on se rend compte qu'il renvoie au « double totémique » ou « double animal » et « Moundjoula » dans les mêmes langues signifie « d  terreur des restes

mortelles » ou « spécialiste chargé d'exhumer les dépouilles mortelles pour des fins divers ». A partir de ces oscillations sémantiques, l'on comprend que les noms propres des personnages circonscrivent l'identité idéologique de ceux qui les portent. Ils sont animistes et mystiques. Le caractère animiste des personnages d'Alain Mabanckou se lit à partir de deux éléments phares de la caractérisation : l'appropriation des doubles totémiques ou « double animal » et le recours au culte mystique pour répondre à ce qui paraît à leur compréhension comme une énigme. C'est ainsi que Papa Kibandi avait initié le petit Kibandi en lui créant un élan fusionnel avec un double animal, le porc-épic. « Kibandi ne pouvait que posséder un double et que son père lui avait finalement fait boire le *mayamvumbi* » (Alain Mabanckou, 2006 : 121). Le « *mayamvumbi* » est un néologisme communautaire forgé par mécanisme d'alternance codique (Claude Hagège, 1996) entre le lingala et le Kituba, les deux langues nationales de la République du Congo. Ce code mixing (Juillard & Calvet, 1996) repose sur le figement d'un syntagme nominal : le syntème « Maya » constitue une agglutination du nom « mayi », « eau » en lingala et de la préposition « ya ». Le phonème vocalique « i » tombe au profit de la semi-consonne « y » sous l'effet de l'élision. Et, « mvumbi », fonctionnant avec le statut du complément nominal, renvoie au « cadavre ». Ainsi « *mayamvumbi* » est l'équivalent sémantique du syntagme suivant : « l'eau avec laquelle on a nettoyé le cadavre » avant de l'inhumer. C'est un mot-phrase. Cette eau, d'après les croyances des peuples beembe, tribu de souche du romancier congolais, serait chargée d'une puissance mystique. Elle est à l'origine de plusieurs potions dont celle liée à l'initiation de l'acceptation du double totémique. Dans ce cas de figure, le nom dit ce que font les personnages et les personnages deviennent le reflet de leur nom. D'où, les « noms propres font sens et éclairent le lecteur sur le personnage qui le porte grâce à leur sens d'origine » (Mauger Laurence, 2013 : 346). Le rapport entre l'étiquette, le nom propre et celui qui le porte chez Alain Mabanckou dépasse, à ce moment, des considérations onomastiques de Stephen Ullmann (1952 : 278) selon lesquelles « la fonction d'un nom propre est l'identification pure : distinguer et individualiser une personne ou une chose à l'aide d'une étiquette spéciale ». Pour ce dernier, la notion de la signification ne s'applique pas aux noms propres. Ils seraient dépourvus de sens. Alors qu' :

En littérature, cependant, le nom propre, toponyme ou anthroponyme, peut se charger de signification au même titre que les autres mots du texte ; le référent s'estompe alors pour privilégier le rapport de signifiant au signifié. Participant à la littéralité du texte, le nom propre semble être à la recherche d'une « remotivation » phonique ou graphique qui n'a rien à avoir avec son origine appellative. » (François Rigolot, 1977 : 12).

Dans *Mémoire de porc-épic*, les noms propres de personnages sont effectivement chargés de sens et participent à l'intelligibilité du récit. L'attachement au cadavre comme élément mystique dans la société d'origine de l'auteur se lit davantage par l'attribution du nom « Moundjoula ». L'évocation de ce nom n'est pas une attribution erronée, mais elle renvoie à une pratique qui détermine, d'une manière ou d'une autre, l'identité mystique des personnages. Si l'eau avec laquelle le cadavre est nettoyé avant son inhumation est sacrée, il est inéluctable qu'elle doit sa sacralité au cadavre. Ce qui revient à dire que le cadavre se conçoit chez les personnages de *Mémoire de Porc-épic*, comme un abreuvoir du sacré, du mystique. Et « Moundjoula » vient confirmer cette croyance dans la mesure où il est la seule personne habilitée d'exhumer les cadavres pour des fins qui échappent souvent aux non-initiés, quoique la pratique soit devenue un peu triviale dans les sociétés « kongo » contemporaines pour des raisons financières. Les ossements des cadavres seraient devenus des produits marchands au même titre que l'or ou le diamant.

Quoi qu'il en soit, la valeur sémiotique des noms propres des personnages, leur capacité de signification dans l'univers romanesque devient l'un des principes phares organisateur et régulateur du récit. Puisque le « Moundjoula » reste avant tout un mystique, il est le symbole d'une pratique ésotérique, ce qui fait qu'il soit assimilé à un sorcier ou un malfaiteur. Une telle conception de l'Être suscite souvent une réaction des autres, les peuples du monde qui ne sont pas dans la même philosophie que ces paysans imaginaires de Séképembé. Pour preuve, le narrateur omniscient estime :

« Ces hommes qui vont en Europe, nom d'un porc-épic, deviennent si bornés qu'ils estiment que les histoires de doubles n'existent que dans les romans africains, et ça les amuse plutôt que de les inciter à la réflexion, ils préfèrent raisonner sous la protection de la science des Blancs, et ils ont appris des raisonnements qui leur font dire que chaque phénomène a une explication scientifique » (Alain Mabanckou, 2006 : 126)

De ce segment narratif, il ressort l'idée d'une philosophie particulière de la vie des personnages d'Alain Mabanckou. Cette philosophie est enfouie dans les noms propres des actants, lesquels deviennent des véritables codes sociolinguistiques qui symbolisent une esthétique de vie. Cette version des faits est rejetée par une frange de personnages qui apprécient désormais leur espace originel à partir des canons épistémologiques de l'Occident, d'où les relations de contraste et de répulsion dans le processus de la représentation de l'autre et son environnement, car la variation des grilles est synonyme de la variation des figurations dans *Mémoire de Porc-épic*. Pour montrer davantage le caractère dubitatif des occidentalistes sur les croyances africaines, le narrateur ne tarde pas à montrer avec beaucoup de subtilités comment les personnages blancs, les ethnologues et anthropologues venus à Séképembé ont été mis en difficulté lorsqu'ils voulaient se rassurer de la scientificité et de la véracité du rite de la détection du malfaiteur par le cadavre, alors qu'il est vu par la conscience exogène comme un corps inerte comme on peut s'en convaincre :

« [...] mais dites donc chers confrères, arrêtez de bouger ce putain de cercueil, laissez-le se déplacer s'il peut vraiment se déplacer, merde », et les autres ethnologues leur répondirent « arrêtez de déconner, les gars, c'est vous qui le bougez, merde », le cadavre s'excita, accéléra son rythme, entraîna les anthropologues sociaux dans un champ de lantanas, les ramena au village, les poussa jusqu'à la rivière, les ramena de nouveau au village avant d'arrêter sa course effrénée devant la case du vieux Moubougoulou, et, prenant de l'élan, le cercueil défonça la porte de la case. » (Alain Mabanckou, 2006 : 145)

Ce segment narratif résume la difficulté à laquelle sont confrontés les anthropologues européens. Ce qu'ils estiment ne pas avoir des fondements authentiques et raisonnables est, en réalité des principes attestés et légitimés par les communautés de Séképembé. Le fait que le cadavre s'excite et entraîne les anthropologues partout c'est la preuve qu'il n'y a pas de manipulation dans ce rite dont ils doutaient la légitimité, la fiabilité et la scientificité. L'accomplissement du rite amène aussi bien les personnages blancs que les destinataires du récit vers « le mouvement qui porte l'homme du désespoir à l'espérance [...] un mouvement ascendant qui le porte de la passivité à l'activité, de la constatation à la foi, de l'entendement à la raison ou encore de l'affect à l'idée, à l'auto-affection » (Elodie Mailliet, 2001 : 38). L'effondrement du scepticisme des anthropologues prolonge le récit dans une dynamique de nouveau regard sur les croyances africaines et du renversement des schémas de pensées. Tout se passe comme si le récit souscrit à la sémantique du personnage « Etaleli » qui signifie regard, en lingala et « Tembé-Essouka » qui est synonyme de « que le doute s'arrête ». C'est en cela que les noms de personnages sont chargés d'idéologie et

déterminent l'orientation épistémologique des uns et des autres. L'idéologie que dégagent ces noms s'apparente à la « structure de référence » (Buata B. Malela, 2021 :40) du romancier dans la mesure où elle s'affiche comme l'imaginaire intégré et assumé par ce dernier. Cet imaginaire détermine le rapport à l'autre et organise le rapport que l'écrivain entretient avec le monde et la création littéraire. Car, à travers la substance des noms propres des êtres de papiers l'écrivain se positionne dans le champ littéraire en évoquant les singularités épistémologiques de sa contrée qui forment, par ricochet, sa propre perception de l'humain et comble, le « silence civilisationnel assourdissant » comme dirait Anne-Cécile Robert (2006 :200).

La mise en exergue des croyances africaines dans *Mémoire de porc-épic* se concrétise davantage avec le choix du personnage « Tembé-Essouka ». Dans sa posture de grand charlatan du village LEKANA, ce dernier s'affiche comme un véritable juge spirituel qui tranche avec exactitude des situations conflictuelles au point où les grands sorciers qui prétendaient ne pas être repérés par un charlatan ont fini par être dénichés. Tel est le cas de Papa Kibandi qui aurait sacrifié sa nièce, en complicité avec son père. Après avoir embrouillé « Tembé-Essouka » pour une première fois, ce dernier s'est rattrapé et s'est mis à dévoiler en focalisation zéro tout ce que Papa Kibandi a eu commettre comme forfait. « Il cita de mémoire, par ordre alphabétique, les noms des quatre-vingt-dix-neuf victimes, une seule d'entre elles habitait hors de Mossaka, la jeune Niangui-Boussina, Tembé-Essouka expliqua sa mort, c'était un échange entre Papa Kibandi et un initié du village Siaki » (Alain Mabanckou, 2006 :) L'omniscience du charlatan, dans les croyances africaines, transférée chez le personnage d'Alain Mabanckou est une preuve de réactualisation des grandes idéologies africaines qu'assume le romancier en tant que fils du terroir. Cette manière de lire le monde détermine aussi la démarche créatrice de l'auteur, car l'écriture est selon Roland Barthe (1972 :14) le point de jonction entre « l'intention littéraire et la structure charnelle de l'auteur ».

2.3. Le nom et visée narrative

Pour mieux comprendre l'interaction entre le nom et la visée narrative dans *Mémoire de Porc épic*, il est impérieux d'éclairer le couplet nominal « visée narrative » pour éviter toute confusion d'interprétation. Nous assimilons la notion de la visée narrative à celle des modes de représentation narrative, une sorte de mise en récit de l'histoire en s'appuyant sur la différence entre histoire et récit faite par Gérard Genette (1983). Ainsi, la visée narrative comme le mode de représentation narrative impliquerait les notions de distance et de focalisation. La distance nous permet de saisir, à partir de l'anthroponymie, la relation d'implication que les personnages entretiennent avec les faits évoqués dans la narration. Tout ceci pour comprendre comment à partir de la sémantique du nom propre le critique serait déjà amené à jauger le degré de subjectivité ou d'objectivité dans le traitement du récit, car la distance renvoie au degré d'implication du narrateur dans l'histoire qu'il raconte. La focalisation, quant à elle, est comprise comme l'angle de vue à partir duquel les faits sont narrés. L'orientation critique que nous donnons à la visée narrative nous offre la possibilité d'intégrer dans cette dynamique analytique le statut du narrateur, aussi bien par rapport à l'histoire que par rapport au niveau narratif. Cependant, cette orientation critique ne peut être crédible si et seulement si il est attesté par une démonstration dont la charpente rhétorique seraient les éléments du corpus, en l'occurrence les noms propres de personnages de *Mémoire de Porc épic*. En effet, les noms propres de personnages d'Alain Mabanckou peuvent se lire comme des codes sémiotiques du mode de représentation narrative. Ils symbolisent la distance entre les voix narratives et les faits

qui sont narrés comme en témoignent les anthroponymes suivants : Papa Kibandi, Kibandi, Papa Moundjoula et Temb -Essouka pour ne citer que ceux-là.

Ces quatre noms sont révélateurs de la notion de distance. Pour preuve, Kibandi, comme nous l'avons susmentionné, signifie « le double totémique » chez les beembe. Or la relation entre le totem et celui qui l'incarne est une relation de coréférence, d'assignation de catégories agissantes. L'homme peut passer pour son totem et vice versa. A partir du principe à la fois psychanalytique et mystique, l'on comprend aisément que le personnage Kibandi ou de Papa Kibandi vacille entre deux mondes, celui des humains et celui de la transcendance. Ce qui fait que sa présence dans le monde des humains lui rapproche des faits racontés. Son implication est manifeste ainsi que le confirme la syntaxe narrative du récit d'Alain Mabankou. Dans les segments narratifs où le personnage intervient ou dans lesquels le narrateur rapporte les opinions de ce dernier, il y a assez de détails qui amènent le lecteur dans le paradigme de l'objectivité. Mais dans les endroits où le dédoublement actorial est senti, la distance entre les faits narrés et la voix qui les raconte est considérable.

Le récit est travers  à ce moment par plusieurs indices de subjectivité au point où le destinataire a du mal à adhérer à l'orientation que le narrateur lui propose. C'est ainsi que la sémantique de Kibandi symbolise non seulement la notion de la distance mais il dévoile aussi la stratégie créatrice de l'auteur qui se focalise sur le maillage de l'objectif et du subjectif pour laisser le choix aux destinataires de son récit de trancher la part de l'excès et de la vérité dans son roman. Ce nom est aussi révélateur du statut du narrateur. Par rapport à l'histoire, l'on comprend aisément que le personnage d double  est partiellement absent dans l'histoire principale du fait qu'il change de monde. Il devient accidentellement un narrateur extradiégétique et lorsqu'il redevient humain, il intègre le paradigme d'un narrateur intradiégétique-homodiégétique. Ceci est aussi valable pour le narrateur principal du roman, le porc-épic, qui vit dans deux univers du fait de sa posture de double totémique de Kibandi. Il est au même moment membre du monde mystique et animal puis membre du monde humain par le truchement de son incarnation physique, Kibandi. La relation entre le porc-épic, le double animal de petit Kibandi et le personnage de Papa Kibandi est une relation complexe au point où l'histoire que le narrateur raconte, est en réalité l'histoire de Papa et petit Kibandi. Cependant, la relation d'interpénétration avec ces personnages font que porc-épic s'approprie cette histoire dans la mesure où il est l'homme de main de Kibandi dans le monde mystique. C'est lui qui exécute la décision de ce dernier, surtout dans l'acte de nuire à autrui.

Cette posture poétique est aussi renforcée par la sémantique de « Temb -Essouka ». Ce nom composé vient du lingala, l'une des langues nationales de la République du Congo. La première particule « Temb  » signifie le doute, le pari, le scepticisme voire l'incompréhension par extension. Et la seconde « Essouka » est la forme verbale du verbe « Koussouka » qui signifie s'arrêter, se limiter. Ainsi « Temb -Essouka » signifie « Que le doute s'arrête » ou « le doute doit s'arrêter », de la même manière il peut aussi renvoyer au téméraire, le redoutable. Une telle signification trahit le degré de distance que le personnage entretient avec l'histoire. Puisqu'il s'agit de mettre fin au doute ou au différend qui oppose d'autres personnages, Etaleli et Papa Kibandi, pour le cas de notre base de données, Temb -Essouka, s'affiche comme un juge. Ceci revient à dire qu'il est absent dans le premier récit, est très loin des faits qui se sont produits, il les écoute à travers les exposés des faits des protagonistes. Son implication est manifeste lors du processus de la dissuasion du doute. Ce processus devient un récit secondaire qui se greffe sur la trame du récit principal. Et lorsque le narrateur rapporte les propos de « Temb -Essouka » il le circonscrit dans son activité de charlatan et comme agent du second récit, si l'on considère le statut du narrateur par rapport au niveau narratif. Quoique « Temb -Essouka » reflète l'enchaînement des histoires secondaires autour de l'histoire principale, il convient de signaler que Kibandi et

Tembé-Essouka sont aussi expressifs de l'angle de vue à partir duquel le récit est narré dans *Mémoire de Porc-épic*. Lorsque les deux personnages sont en situation de dédoublement, le narrateur connaît tout d'eux et lorsqu'ils incarnent la forme humaine, ils sont vus parfois en focalisation interne, en fonction des segments narratifs.

Conclusion

En somme, les noms propres de personnage d'Alain Mabanckou ont un lien étroit avec ceux des habitants de son pays d'origine, la République du Congo. Ils s'affichent dans *Mémoire de Porc-épic* comme des véritables marqueurs d'identité et présagent les questions de mode de représentation narrative. Du code anthropologique au code narratologique, en passant par les codes ethnologiques et sociaux, les noms propres de personnages sont envisagés, dans le roman de l'auteur congolais, comme des strates de filiation parentale et idéologique. Ils sont des substrats de l'identité culturelle des personnages qui les portent et sont, par conséquent, expressifs des microsociétés dans lesquelles ils vivent. Et le rapport du nom propre au statut du narrateur par rapport à l'histoire et au niveau narratif est très significatif dans la mesure où il incarne la perspective narrative. A partir des noms propres de personnages, l'on circonscrit l'architecture du récit. Le sémantisme de ces noms permet de différencier le récit premier du second. Il a un impact positif sur le calibrage des angles de vue des faits narrés. Sur ce, il devient un élément de la mesure de la distance et de l'implication des voix dans la restitution de l'histoire. D'où, les noms propres de personnages sont assimilés aux métaphores de l'identité anthropologique et culturelle. Ce sont les repères à partir desquels l'on peut saisir les postures narratives dans *Mémoire de Porc-épic*.

Bibliographie

- Akir H. (2009), « Noms propres et recherche identitaire dans l'œuvre de Jean Sénac », *Synergie Algérie*, n°8, pp.217-225.
- Barthes R. (1972), *Le Degré zéro de l'écriture suivi de Nouveaux essais critiques*, Paris, Seuil.
- Chklovski V. (1965), « L'Art comme procédé », *Théorie de la littérature. Texte des formalistes russes réunis*, Paris, Seuil, pp.75-97.
- Elongo A. (2022), « Créativité stylistique des noms propres comme effets de l'engagement identitaire dans la littérature congolaise », *Langues et Culture*, Vol.3, n°1, p.76-93.
- Genette G. (1983), *Nouveau discours du récit*, Paris, Seuil, Coll. « Poétique ».
- Hagege C. (1996), *L'enfant aux deux langues*, Paris, Odile Jacob.
- Juillard C. et Calvet L-J, (1996), *Les politiques linguistiques, mythes et réalités*, Premières journées scientifiques du réseau thématique de recherche sociolinguistique et dynamique des langues, Beyrouth, FMA et AUPELF, UREF, Montréal, coll. « Universités francophones »
- Latimier-Ionoff Adeline, 2019, *Lire le nom propre dans le roman médiéval*, Paris, Classiques Garnier.
- Mabanckou A. (2006), *Mémoire de Porc-épic*, Paris. Seuil.
- Mailliet E. (2001), *Kant entre désespoir et espérance*, Paris, L'Harmattan, Coll. « Ouverture Philosophique ».
- Mauger L. (2013), « Le(s) sens des noms propres dans les romans potteriens de J.K. Rowling ou quand le sens des noms propres justifie ou non leur interprétation par le traducteur », *Actes des colloques de la société française d'onomastique*, pp343-354.
- Ndinga-Mbo A. C. (2004), *Onomastique et histoire au Congo-Brazzaville*, Paris, L'Harmattan.
- Niangui-Goma L. (2013), « Système de dation et valeur éducative des noms chez les Beembe du Congo-Brazzaville », *Cahiers congolais d'anthropologie et d'histoire*, n°15, Brazzaville, UMNG, FLSH, pp149-162.

- Ullmann S. (1952), *Précis de sémantique française*, Paris, Puf.
- Robert A-C (2006), *L'Afrique au secours de l'Occident*, Paris, Les Editions de l'Atelier /Les Editions Ouvrières.
- Rigolot F. (1977), *Poétique et onomastique. L'exemple de la renaissance*, Genève, Librairie Droz, Coll. « histoire des idées et critique littéraire », Vol 160.

2.3. Poétique des noms propres et construction des identités dans l'œuvre romanesque d'Henri Lopes

ANTSUE Jean Bruno

Université Marien Ngouabi-Congo

Résumé : Cet article est un regard onomastique, toponymique et anthroponymique, sur la narration de H. Lopes. Le concours de plusieurs approches est dû à l'étendue du champ analysé, car l'onomastique lie des rapports sémantiques, linguistiques et sociaux avec d'autres structurations. La réitération ou la récurrence des noms propres dans les œuvres romanesques de Lopes est une influence des sphères spatiotemporelles, socioculturelles ou ethnolinguistiques et une détermination cognitive de l'auteur réel. La création littéraire de Lopes dépend également de l'onomastique, cette dernière définit le contexte et le réalisme de l'œuvre par le truchement des toponymes réels, des noms téké et lingala. Elle est également les hantises de la structure prégnante de la lignée matrilineaire de l'auteur réel sur la création littéraire. Le choix des noms des personnages en langue vernaculaire est corrélationnel aux personnages, à leurs rôles dans l'œuvre et à l'intrigue diégétique. Autrement dit, les noms des personnages sont révélateurs de leurs actions et de leur identité. Ils construisent leurs êtres et leur place dans la société. En réalité, comprendre l'onomastique utilisée par H. Lopes, c'est saisir son œuvre romanesque ou sa littérature tout court.

Mots-clés : Onomastique, anthroponyme, poétique, sémantique, identité.

Abstract: This article is an onomastic, toponymic and anthroponymic look at the narration of H. Lopes. The competition of several approaches is due to the extent of the field analyzed, because onomastics links semantic, linguistic and social relationships with other structures. The reiteration or recurrence of proper names in Lopes' novelistic works is an influence of the spatiotemporal, sociocultural or ethnolinguistic spheres and a cognitive determination of the real author. Lopes' literary creation also depends on onomastics, the latter defines the context and realism of the work through real toponyms, Téké and Lingala names. It is also the hauntings of the significant structure of the matrilineal lineage of the real author on literary creation. The choice of character names in the vernacular is correlational to the characters, their roles in the work and the diegetic plot. In other words, the names of the characters are indicative of their actions and their identities. They construct their beings and their place in society. In reality, understanding the onomastics used by H. Lopes is to understand his fictional work or his literature quite simply.

Keywords: Onomastics, anthroponym, poetics, semantics, identity

Introduction

L'onomastique occupe une place importante dans le champ littéraire africain en général et subsaharien en particulier. Elle est ainsi une pertinence en littérature. L'onomastique narrative constitue une notion capitale en pragmatique et en sémiotique. Elle comprend le nom propre comme l'effet d'une convention qui fait franchir à l'appellatif « seuil du nom propre », à partir duquel le sens devient second et la désignation référentielle devient première. Ainsi, à partir d'une étude sémantique du nom propre, celui-ci sera perçu

comme un marqueur de l'identité socioculturelle ou ethnolinguistique. L'une des singularités du roman congolais moderne c'est l'omniprésence du phénomène onomastique. La dimension onomastique « concerne l'étude des anthroponymes propres de personnages et des noms propres de lieux dans leur qualité de signifiant. Il s'agit, dans cette perspective, de faire participer à la dynamique de signification de l'œuvre les noms propres des personnages et des lieux. » (A-Patient.Bokiba, 2006, p.11). Le corpus lopésien s'organise autour de quelques personnages dont la dénomination constitue un véritable programme et un condensé de l'action telle que distribuée entre différents protagonistes. Dans cette perspective, le principe de la motivation indique qu'un nom est porteur du sens. Henri Lopes choisit les noms de ses personnages pour faire passer un code au lecteur ou pour construire une identité actantielle. À cet effet, l'onomastique joue un rôle essentiel dans le champ littéraire : celui d'étudier la récurrence, le sens des noms propres, leurs fonctions et leurs significations dans la diégèse.

Dans cette analyse onomastique, notre but essentiel est de porter un regard scientifique sur la réitération des noms propres et leur signification, leur connotation ou leur valeur dans quelques œuvres romanesques de Henri Lopes. Le choix de notre axe d'étude se justifie par l'appellation onomastique et son apport sociolinguistique, ethnolinguistique et diégétique à la postérité intellectuelle africaine, car comprendre l'onomastique africaine c'est saisir le monde noir. Quant à l'auteur, son agencement des noms propres, son onomastique actantielle et sa description anthroponymique ou toponymique au plus près de la réalité nègre ou subsaharienne sont des affectivités majeures pour notre dévouement. Pour arriver à bon terme de notre décèlement du matériau onomastique des actants, nous convoquons à juste titre les démarches onomastique, sémiologique, anthropologique, ethnolinguistique et psychosociale. Cet éclectisme méthodique nous permettra d'analyser avec pieds et mesure les valeurs onomastiques et d'aboutir à une conclusion systématique et convaincante.

Notre analyse s'articule autour de la question principale ci-après : Qu'en est-il exactement de la poétique des noms propres et de la construction des identités dans les narrations de Henri Lopes ? Cette idée-force est succédée par les questions secondaires suivantes : quelles sont les significations onomastiques dans les œuvres narratives de Henri Lopes ? Quel est le sens des noms propres dans la construction actantielle de Henri Lopes ? Dans les articulations de la rédaction, nous allons également argumenter les hypothèses suivantes :

- Il est important de déceler le matériau onomastique dans la structuration diégétique. Dans la narration de Henri Lopes, le nom est d'une importance capitale dans les sociétés diégétiques. Le nom est porteur de sens ou d'une identité.

- La sémantique des noms propres exprime le milieu naturel, les fonctions ou l'identité du personnage. Le nom propre est également un référent ethnolinguistique ou socioculturel.

- Enfin, la pragmatique des noms propres engendre la valeur ou la visée diégétique du personnage. Elle lui confère une identité socioculturelle et un symbolisme anthroponymique.

Ainsi, la mise en page de notre article se compose en quatre axes : le premier porte sur la mise en place méthodique, le deuxième sur la question de l'onomastique, le troisième est consacré à l'analyse sémantique des noms propres et la pragmatique des onomastiques pour le quatrième.

2.3.1.Mise en place méthodologique et théorique

Dans la littérature Moderne et Postmoderne, le concept poétique est une structuration méthodique, créatrice, artistique et cognitive. Il s'écarte davantage du champ poétique pour

le champ littéraire sans faire abstraction de genre, de style ou de stéréotypes littéraires. Pour G. Genette :

La poétique est un langage dans le langage, et toute étude des grandes formes narratives (...) devrait au moins tenir compte de cette donnée, comme toute étude des grandes créations poétiques devrait commencer par considérer ce que l'on a appelé récemment la structure du langage poétique (G. Genette, 1969, p.15).

Pour ce critique littéraire, toutes les grandes formes de la narration doivent considérer la poétique comme un langage dans le langage, voire un surlangage. Pour dire que le langage littéraire admet avec entrain que la poétique soit supérieure à lui, car cet objet, à la fois stylistique et méthodique, est transculturel dans sa pragmatique et il permet aux critiques ou aux lecteur avertis de lire systématiquement les œuvres littéraires. La poétique devient, dans toutes les circonstances littéraires, une compétence de lecture ou une performance cognitive pour les critiques littéraires ou les lecteurs avertis. Plus tard, G. Genette reconnaît que

Le projet structuraliste lui-même pouvait fort bien n'introduire finalement dans ce tableau qu'une nuance, du moins en tant qu'il consistait à étudier « la structure » (ou les structures) d'une œuvre, comme un « objet » clos, achevé, absolu (...), un grand nombre de données transcendantales à elle, qui relèvent de la linguistique, de la stylistique, de la sémiologie, de l'analyse des discours, de la logique narrative (...). Il lui faut donc bien admettre la nécessité, de plein exercice, d'une discipline assumant ces formes d'études non liées à la singularité de telle ou telle œuvre, et qui ne peut être qu'une théorie générale des formes littéraires-disons une poétique (G. Genette, 1972, p.10).

Il découle de cette séquence analytique, l'idée selon laquelle la poétique est transculturelle, transtéréotypes, transgenres, translinguistique et transdisciplinaire. Elle se déploie dans tous les domaines littéraires et linguistiques. En effet, cet outil théorique est performant pour l'analyse de plusieurs discours, en l'occurrence, linguistique, stylistique, sémiologique, sémantique, discursif, onomastique, narratologique, j'en passe et j'en oublie. C'est dans cette dynamique que la poétique est un outil nécessaire dans notre analyse onomastique, toponymique ou anthroponymique. Ainsi, dans la littérature moderne ou postmoderne, la poétique s'intéresse à la cognition auctoriale, mais également aux structures prégnantes, à la réincarnation des formes littéraires ou à la réitération du discours narratif. Il est question de dire que dans un texte littéraire, le matériau répétitif est porteur d'une signification latente.

Quant à l'onomastique, c'est un champ qui attire plusieurs chercheurs, en l'occurrence, les anthropologues, les philosophes, les linguistes, les sémiologues, les sémanticiens, les sociologues, les psychologues, les ethnologues, les historiens et tous les analystes onomastiques. En effet, l'onomastique est d'une dynamique diégétique, elle confère aux textes littéraires une existence au plus près de la réalité. L'onomastique est également une caractéristique de la littérature réaliste, des valeurs ancestrales et de l'authenticité de la démiurgie du moi social ou du moi créateur. Pour notre regard, plusieurs travaux qui analysent l'onomastique nous ont permis de structurer ou d'authentifier notre article, justement, les travaux de C. Benninger (2014) sur la classification des noms des choses, la réflexion de D. Paquette-Bélanger (2016) sur la problématique et la référentialité des noms propres fictionnels, la pensée de J-J Koffi Kassi (2011) sur les valeurs dynamiques et les motivations de l'onomastique, l'article scientifique de J-L Vaxelaire sur les critères linguistiques des noms propres, la conception de A. Elongo (2015) sur la

signification métaphorique et socio-stylistique des noms propres, l'analyse de O. Oyebola Alaye (2021) sur la représentation pragmatique du nom africain, le regard systématique de J. Zidi (2022) sur l'onomastiques des marchés, ce dernier propose de restituer le choix des lieux, la nomination, la dénomination et le symbolisme des noms des marchés. D'après le regard analytique du rédacteur, l'onomastique est sans doute la thématique ou la problématique des chercheurs en général et des africains en particulier. Eugène Nicole²⁰ a fait une mise au point sur les travaux relatifs au nom propre du personnage. Après l'ancrage théorique, nous étudions le fonctionnement, les rapports diégétiques, les relations actantielles, la dynamique et la pragmatique de l'onomastique dans les œuvres romanesques de Henri Lopes.

2.3.1.1. L'onomastique

L'onomastique est une étude scientifique des noms propres, leurs relations socioculturelle, identitaire et ethnolinguistique, elle est en prise directe avec la toponymie et l'anthroponymie. L'onomastique narrative constitue une notion capitale en pragmatique et en sémiotique. Elle comprend le nom propre comme l'effet d'une convention qui fait franchir à l'appellatif « seuil du nom propre », à partir duquel le sens devient second et la désignation référentielle devient première. Ainsi, à partir d'une étude sémantique du nom propre, celui-ci sera perçu comme un marqueur de l'identité culturelle. Ainsi, le nom propre dans la fictionnalité est une construction identitaire et une valorisation culturelle. Dans la littérature africaine en général et dans la littérature africaine de langue française, l'onomastique est une démiurgie ou une égérie littéraire, c'est-à-dire que l'onomastique dynamise et structure la création littéraire. En effet, on reconnaît avec Jean-Jacques Koffi Kassi que l'onomastique est un canon structurel dans l'art d'encodage de l'inspiration littéraire. Elle systématise l'être et le reflet de l'être. Elle indique le phénomène et l'aperçu du phénomène, dans l'ordre d'une schématisation du signe linguistique. Les terminologies anthroponymiques et toponymiques dans les intrigues romanesques s'offrent comme des démarches énonciatives qui, de par leurs conglomerats de sèmes et d'images métaphoriques qui proviennent d'emprunts linguistiques et de structures syntagmatiques. Dans les œuvres romanesques de Henri Lopes, l'onomastique relève du dynamisme, de la motivation et du pragmatisme des toponymies et des anthroponymies. Ces derniers dynamisent l'intrigue et la visée diégétique.

2.3.1.2. La toponymie

La toponymie est une science des noms de lieux d'une région, d'une langue ou d'une nation. C'est également l'étude des noms de lieux, de leur étymologie ou de leur signification socioculturelle, philosophique ou ethnolinguistique. Dans la littérature subsaharienne de langue française, la toponymie relève des relations socioculturelles, ésotériques, profanes et ethnolinguistiques. C'est justement la concomitance entre le contexte diégétique, la création littéraire, les lieux et le moi social ou le moi créateur. Dans la démiurgie de Henri Lopes, la toponymie est le soubassement ou l'égérie de la création littéraire, elle accompagne les péripéties, les actions, les phases diégétiques ou l'intrigue de l'œuvre. L'intrigue de l'œuvre est conçue en fonction des toponymes. Dans la séquence suivante, Brazzaville, Léopoldville et leurs sèmes constituent l'existence de l'œuvre et de l'intrigue :

²⁰ Eugène Nicole, « L'onomastique littéraire », *Poétique*, n°54, avril 1983, pp.233-253.

Nous n'avions pu nous placer en face de l'orchestre. La soirée, animée par Les Bantous de la Capitale, l'orchestre d'Essous et de Nino Malapet, avait attiré un public inhabituel. Aux ambassadeurs de Baongo, s'étaient ajoutés ceux de PotoPoto et de Matongué, le quartier chaud de Léopoldville, sur l'autre rive. A l'époque les échanges entre Brazza et ce qui est devenu, ou redevenu, Kinshasa étaient réguliers. Il y avait le Congo français, le Congo belge et, dans la population de chacun des pays, des citoyens des deux (H. Lopes, 2012, p. 17-18).

Dans la séquence narrative analysée, les toponymes « Brazzaville » et « Léopoldville » sont des toponymes essentiels dans la structuration de l'œuvre. En effet, plusieurs villes d'Afrique noire ont été fondées par les explorateurs occidentaux pendant la période coloniale, en l'occurrence, « Brazzaville » et « Léopoldville ». Brazzaville, la capitale de la République du Congo, est créée le 3 octobre 1880 par l'expansionniste Pierre Savorgnon de Brazza, c'est ainsi que le suffixe ville s'accommode à Brazza pour former le toponyme « Brazzaville ». Le réalisme du toponyme « Brazzaville » est motivé par les sèmes tels que « Baongo », « poto-poto » et « Congo français ». Le sémème « Léopoldville » ou « Kinshasa » et les sèmes « Matongué » ou « Congo belge » déterminent le contexte narratif, l'harmonie actantielle entre les deux Congo et l'intrigue de l'œuvre. Si le toponyme « Léopoldville » est lié à l'anthroponyme de « Léopold II », le tyran roi des Belges, « Kinshasa » est un calque linguistique de la langue « Téké » « Ishasa » translittéré en Français par « kinshasa ». Les deux toponymes fonctionnent comme des calques dans la structuration linguistique et comme les toponymes en puissance dans la structuration diégétique. Dans l'œuvre romanesque de H. Lopes, les toponymes sont également des lieux de rencontre, d'amitié et de la cohésion sociale :

Mbâ, Elo et Mbouloukoué étaient nés tous trois au village Ossio. Ensemble tous les matins, ils avaient traversé le Nkényi et fait des kilomètres à pied pour aller à l'école de Ngamboma. Ils avaient passé le certificat d'études la même année. Puis ils étaient venus à Brazzaville. C'est surtout là que leur amitié s'était fortifiée. Ensemble ils se retrouvaient pour échanger leurs impressions de cours (H. Lopes, 2011, p. 9).

Il est nécessaire de reconnaître que les toponymes réels, notamment « Ossio », « Nkényi », « Ngamboma », situés dans le département des plateaux au Congo, et « Brazzaville » situés en République du Congo sont des lieux de rencontre, de familiarité et de partage entre les personnages de « Mbâ », « Elo » et celui de « Mbouloukoué ». À cet effet, les toponymes cités dans ce passage sont rondement liés à l'existence actantielle. Ils définissent également l'évolution ascendante des personnages, justement du village jusqu'à la fonction en passant par l'école primaire et le collège. Ainsi, les toponymes analysés dans cet extrait justifient l'évolution, les phases diégétiques, les actions de l'œuvre et orientent les lecteurs sur l'intrigue de l'œuvre. Cependant la structuration narrative de H. Lopes est également marquée par la récurrence de l'anthroponymie.

2.3.1.3. L'anthroponymie

L'anthroponymie est une branche de l'onomastique, elle a pour spécificité ou objet d'étude les noms propres des êtres humains. En Afrique noire, l'anthroponymie, comme le souligne P. Nzeté (1986) est un système d'appellation des personnages lié à la tradition ancestrale et à l'évolution de la société. Le nom est une expression majeure, il est attribué en fonction des liens familiaux, du pouvoir, de la spiritualité, des circonstances de la naissance, du mariage et en fonction de son rôle dans la société. Le nom bantou est un dynamisme existentiel et une expression des valeurs traditionnelles ou sociétales. Au

Congo par exemple, « Moussounda » dans le dialecte « Lari » ou « kamba », « Bouya » dans l'ethnie « Mbochi » signifie venir au monde par les pieds, « Nganga » dans plusieurs ethnies et sur-ethnies congolaises signifie guérisseur ou fétichiste, mais « Malonga », « Okemba » et « Itoua » sont des anthroponymes exclusivement agnatiques ou des patronymes. Cette structuration anthroponymique a fortement influencé la création narrative de H. Lopes et son monde littéraire. En fonction de genre, selon l'anthroponymie « Téké », Mbâ, Elo et Mbouloukoué (H. Lopes, 2012, p.9) sont également des toponymes agnatiques. Pour dire que les anthroponymes que nous avons cités sont essentiellement portés par les hommes. Si les toponymes précités dynamisent le contexte socioculturel ou ethnolinguistique subsaharien, « Raymond Cherdieu » (1992), « Malraux », « Franceschini » (2012), « Rudyard Kipling (1976) et « Leclerc » (1990) expriment le contexte anthroponymique français ou européen dans la littérature de H. Lopes. Ainsi, dans la narration de ce romancier, nous avons constaté également le métissage anthroponymique, les personnages africains portent les noms liés à la culture noire et les Européens se définissent par les toponymes européens. Mais ce qui est dissident par la suite, c'est le réalisme onomastique.

2.3.1.4. Le réalisme onomastique

Les romanciers subsahariens de langue française en général et H. Lopes en particulier sont influencés par le contexte sociohistorique, ésotérique et ethnolinguistique du monde noir. Pour dire que H. Lopes restitue et transplante l'Afrique noire dans son univers romanesque. Dans cette séquence, il ne s'agit pas de la problématique du sens et de la référence des noms propres fictionnels comme chez David Paquette-Belanger (2023), mais du réalisme onomastique ou des noms au plus près de la société bantoue. C'est dans cette outrecuidance existentielle que le réalisme onomastique est pertinent dans la création narrative de H. Lopes. Dans les extraits choisis et placés ci-après, les anthroponymes et les toponymes définissent une onomastique réaliste ou au plus près de la réalité ambiante.

À la une, la photo d'une foule en liesse. L'épreuve est de mauvaise qualité. En bas, dans le coin gauche, quelqu'un lève deux doigts. C'est Pélagie. A sa gauche, c'est moi, Kimia. (...) (p.9). M. Franceschini. Le maître de cérémonie réussit à se faire entendre : « Son Excellence Monsieur le Ministre Andélé Malraux, représentant du général de Gaulle empêché. » Quelqu'un hurle : « Papa de Gaulle, oyé ! - Oyé ! ». La foule surexcitée reprit trois fois ce maudit cri de victoire. Un Blanc s'est avancé vers le micro. Un profil d'aigle, le regard sévère, le visage torturé et le front barré d'une mèche à la Hitler. Pélagie n'a pas goûté l'image. Elle m'a rappelé l'engagement de Malraux durant la guerre (H. Lopes, 2012, p14).

L'Afrique a été découverte au XIXe siècle par l'Europe. L'Afrique s'est redécouverte deux fois au XXe siècle. Une première fois à la veille des Indépendances, en prenant conscience de son passé, de son histoire, en assumant sa négritude et ses identités. Une seconde fois avec les guerres civiles du siècle finissant. (...) La seconde redécouverte impose à la fois une méditation et une action immédiate. Car le Rwanda ne fut que la réédition de ce qui s'était déjà passé au Burundi, au Liberia, au Katanga, au Soudan, l'exemple poussé à l'extrême de ce qui est arrivé au Congo, de ce qui a menacé le processus de normalisation en Afrique du Sud, de ce qui couve en d'autres régions d'Afrique (H. Lopes, 2003, p. 40).

Il découle de ces extraits ci-dessus la conception d'un réalisme onomastique. En effet, l'auteur utilise les anthroponymes et les toponymes liés au contexte diégétique, notamment des noms propres européens et les noms propres africains. Dans le premier extrait analysé,

le romancier congolais dénomme les personnages par les anthroponymes significatifs. L'anthroponyme « Kimia » est porteur d'un sens dans le contexte de l'œuvre. À cet effet, le terme « Kimia » est tiré d'une langue locale, en l'occurrence, la langue nationale congolaise Lingala. C'est un collage linguistique, c'est-à-dire une adhérence d'un mot Lingala dans la langue française accompagné de son sens de la langue originelle. Il signifie en français : calme, tranquillité, paisible, paix.... Si la diégèse se rapporte au contexte des indépendances des pays africains, le nom propre « kimia » trouve son sens dans l'asphère spatiotemporelle postindépendances. Ainsi, l'anthroponyme « Kimia » est porté par la narratrice du roman, ce qui contribue fortement à une invite à la tranquillité, « kimia » elle-même affirme qu'après avoir quitté le quartier européen, je me suis engagée dans l'avenue de Paris, jusqu'au coin de la rue Mbaka. Dans les bars grouillait une foule en liesse. On trinquait au cri de « Dipanda ». Les haut-parleurs de la terrasse braillaient Indépendance cha-cha! Un succès de l'orchestre African Jazz, composé pour célébrer, un mois et demi plus tôt, l'indépendance du Congo belge. Un air entraînant aux paroles mièvres. Une série de litanies qui enfilait les noms de dirigeants politiques et de leurs partis (p. 15-16). Sur cet anthroponyme, s'ajoute les noms des français de cette époque postindépendance, pour dire « le général de Gaulle » selon les français et « Papa de Gaulle » pour les Africains des colonies. L'anthroponyme « Malraux » définit également le contexte des indépendances des anciennes colonies françaises d'Afrique noire.

Dans le second extrait, le dynamisme onomastique se traduit par les toponymes africains. De ce fait, le romancier utilise des toponymes réels qui situent la diégèse dans un cadre spatial authentique. Le toponyme « Afrique » bénéficie d'un double sémantisme, il exprime à la fois l'un des cinq terres du monde et par métonymie ou par circonlocution, le peuple africain. Dans la diégèse, l'Afrique connote les vicissitudes ou les étapes douloureuses connues par son peuple. Les sèmes « Burundi », « Rwanda », « Liberia », « Katanga », « Congo », « Afrique du Sud » et « Soudan » caractérisent les conflits militaires, les crises sociopolitiques ou interethniques en Afrique. Ainsi, le toponyme « Afrique » dans cette narration est un effet de réel. Il exprime en toute évidence les réalités africaines depuis sa découverte jusqu'aux conflits militaires qui ont secoué le continent. L'onomastique structure l'existence des personnages et le contexte anthroponymique ou toponymique. Chez H. Lopes, le sémantisme des noms propres est également approprié, car les structures ethnolinguistiques et dénominatives influencent la création littéraire.

2.3.2. Sémantique des noms propres

Dans les textes littéraires d'auteurs africains, les noms propres ou simplement les anthroponymes sont d'une importance majeure. L'aspect, la forme et le sens des noms propres deviennent dans ces circonstances des structures prégnantes dans la création littéraire. Dans la cognition de A. C. Ndinga Mbo (2004), la signification des onomastiques est tributaire de l'histoire de la société. Dans la littérature de H. Lopes, les noms propres sont significatifs, ils définissent les rapports entre la création littéraire, la diégèse et le contexte de l'œuvre, c'est-à-dire le hors -texte. Dans sa narration, les noms propres des personnages sont des références sociolinguistiques, ethniques ou communautaires.

2.3.2.1. Nom propre, référent socioculturel ou ethnolinguistique

En Afrique noire, le nom propre est un système de référentialité sociohistorique et ethnolinguistique. L'onomastique, notamment le nom propre est un « marqueur identitaire » socioculturelle, historique, ethnolinguistique et politique (H. Guillo, 2012). C'est justement cette accointance entre l'anthroponyme et celui qui le porte qui agrmente

la création littéraire des Noirs en général et celle de H. Lopes en particulier. Dans les œuvres romanesques de cet auteur, les noms congolais liés à l'ethnie « Téké » structurent la courbe diégétique. Le nom « Gatsé » est un anthroponyme, sur le plan linguistique, il est systématisé comme nom propre dans la sous-ethnie « Téké », le « gangoulou ». Sur le plan sémantique, l'anthroponyme « Ngatsé » signifie « *propriétaire de la terre, chef de la contrée, gouverneur du terroir* ». En rapport ou de mèche avec la structuration diégétique, « Ngatsé » maîtrise le monde auquel il est le propriétaire :

Il ne faut pas dire « c'est la nature humaine ! », quand un homme manque à sa parole, quand se tait aujourd'hui pour l'argent et les honneurs, quand un mari « engueule » la mère de ses enfants devant les étrangers, quand un homme de commandement traite ses subordonnés avec la grossièreté qu'il ne pardonne ni à ses supérieurs ni à ses pairs, quand une société accepte un tyran sanguinaire, la torture, le racisme, et d'autres en justices sans s'émouvoir. Quel qu'en soit le coût : « c'est inadmissible (H. Lopes, 1976 p.58).

Dans cet extrait, découle la conception d'un jugement désagréable sur les attitudes des peuples habitant la terre de « Ngatsé ». En tant que propriétaire de la contrée et référent ethnique « gangoulou », « Ngatsé » souhaite le meilleur ou la société idéale, celle où règnent la vertu, la justice, le respect, l'égalité et la liberté. Dans cette circonstance, le personnage de « Ngatsé » est naturellement un héraut du peuple, un personnage embrayeur ou un porte-parole des intrusions du moi social ou du moi réel. Si l'anthroponyme « Ngatsé » est porteur d'une signification référentielle rattachée à l'ethnie « Téké », notamment un nom caractérisant le pouvoir, la grandeur et la noblesse, le nom-titre « Ngambou » n'en demeure pas moins. Quand le romancier l'utilise comme anthroponyme, c'est à juste valeur. Dans le passage ci-dessous, l'auteur nomme le personnage de « Ngambou » pour désigner les jumelles :

Mes parents n'en firent même pas cas ; ils préféraient m'appeler par mon nom traditionnel, Ngambou, c'est-à-dire la seconde des jumelles. Découvrant ma tricherie, ils eurent un sourire de bienveillance. Quelle importance ? Les noms des Blancs...Marie-Ève est venu bien plus tard. Marie pour revenir à la source de mon être, Ève en souvenir de ma jumelle. La fièvre typhoïde nous l'a arrachée quelques jours après notre arrivée à Brazzaville. (H. Lopes, 1992, p. 36-37).

Dans la tradition africaine, les jumeaux redoutent d'un pouvoir sibyllin, abscons et surnaturel. Si en Lingala, langue nationale, on les nomme « Koumou et Péa », en Lari, dialecte congolais, on les nomme « Batsimba et Bazouzi », en « gangoulou », sous-ethnie « Téké », les jumeaux sont dénommés « Ngambou », pour le premier et « Ngapika » pour le second. Dans ce passage, le personnage-parlant bouleverse l'anthroponymie, il reconnaît ce bouleversement quand il dit que « Découvrant ma tricherie, ils eurent un sourire de bienveillance ». C'est-à-dire le fait de confirmer que « Ngambou » est le second des jumeaux. Si à l'époque moderne, les parents-jumeaux attribuent à leurs enfants leurs noms-titres, c'est-à-dire leurs noms des jumeaux, à l'époque traditionnelle, les titres des jumeaux étaient strictement respectés, en l'occurrence, « Ngambou » dans les régions ou dans les contrées tékés. Ainsi chez H. Lopes, la langue gangoulou est un sur-énoncé, son prolongement littéraire le souligne : « J'ai songé avec amusement à Ngantsiala et à Ngalaha. L'un et l'autre n'ont jamais réussi à prononcer César. Ils disent Suzann Mais il faut être habitué aux phonèmes gangoulûs pour comprendre ce glissement » (H.Lopes, 1990, p.14). Un autre personnage rajoute que « Pour ma part, j'appartiens peu à la famille bagangoulou » (2003, p.43). Dans le jeu littéraire de H. Lopes, le sémantisme des noms en langues vernaculaires est un fait majeur.

2.3.2.2. Sémantisme de quelques noms en langues vernaculaires ou congolaises

Dans la création romanesque de H. Lopes, les langues nigéro-congolaises sont des structures prégnantes du discours du roman et des dénominations des personnages. C'est pratiquement l'influence des anthroponymes congolais dans la cognition du moi créateur. Cela revient à dire que la littérature de H. Lopes est une transplantation anthroponymique dans le monde utopique. Il est question ici et maintenant de décrire le sémantisme, pour dire la signification des noms en langues vernaculaires dans les œuvres romanesques de notre auteur en étude.

-« Kimia », c'est le personnage principal du roman *Une Enfant de Poto-poto* (H.Lopes, 2012), c'est une lycéenne, elle est le personnage-parlé et le personnage-parlant, la narratrice du roman. Son nom « Kimia » est un calque de la langue lingala, en langue française « Kimia » a plusieurs synonymes : tranquillité, calme, la paix, le silence, quiétude, placidité...

-Sukali et Elengui (H. Lopes, 1982) sont également deux calques empruntés à la langue lingala, langue nationale congolaise. Ces deux noms ont des significations proches, en langue française, on peut les traduire par sucrerie, goût, plaisir, succulence, saveur, sapidité, jouissance, orgasme...

-Ndoumba (H. Lopes, 2011) : Le terme « Ndoumba » est tiré de la langue lingala, c'est un adjectif qualificatif. Dans le texte, il est également inséré dans le discours du roman comme un calque. Il peut être traduit en français par prostituée, péripatéticienne, fille de joie, fille légère, j'en passe et j'en oublie.

Ainsi, chez H. Lopes, les anthroponymes attribués aux personnages sont des emprunts, des collages et des calques des langues congolaises, ils renferment un sémantisme réel dans le discours du roman et dans la courbe narrative. Cependant, il faut noter que chez H. Lopes, les noms propres des personnages correspondent également au rôle du personnage, aux péripéties de l'action et à l'intrigue diégétique. C'est justement la pragmatique des noms propres.

2.3.3. Pragmatique des noms propres

Dans la création littéraire de H. Lopes, l'égérie anthroponymique lie un rapport étroit entre le nom du personnage et le contexte réel ou la visée diégétique. Pour dire que les onomastiques sont au plus près de la réalité ambiante. C'est dans cette circonstance que les noms propres des personnages correspondent aux actions entreprises par eux.

2.3.3.1. Nom propres : expression attitudinale et visée diégétique

Le système appellatif (P. Nzeté, 1986) dans le corpus lopésien est très riche. Les noms des personnages éclairent leur vie actantielle et la visée narrative. Les onomastiques ou les noms des personnages dans la littérature de H. Lopes sont le reflet de leurs actions ou de leurs attitudes dans le déroulement de la scène narrative. En d'autres termes, les personnages sont nommés par rapport à leurs faits ou actions diégétiques. Ils accomplissent en réalité leur nom. Les anthroponymes ci-après définissent le dynamisme entre le nom, le personnage et l'action ou les péripéties de l'intrigue.

Tout d'abord, Bwakkamabé (1982) est une expression empruntée à la langue lingala. Elle signifie en français jeter un mauvais sort, jeter une imprécation, jeter un anathème, jeter une sentence... En effet, le choix du nom « Bwakamabé » par le romancier est d'intérêt diégétique, car il structure l'intrigue de l'œuvre. C'est ainsi que dans l'écoulement des

actions et de l'intrigue de l'œuvre, le personnage de « Bwakamabé » est un sanguinaire, un despote, un assassin ou une imprécation jetée contre le peuple de ce pays. Evidemment son nom correspond aux actions entreprises par lui. Ces propos justifient son caractère : « Avec moi sera pas comme avant. Avec moi plus de bla bla bla. De l'action et toujours de l'action. Tout le monde va marcher. An, di, an, di, an, di an...C'est l'action qui Comptera » (H. Lopes, 1982, p.81).

Ensuite, le nom « Sukali » dans la narration fonctionne comme un calque dans le discours du roman, en langue congolaise, « Sukali » signifie sucrerie, gout... Le nom « Sukali » est attribué à une femme dans le roman *Le Pleurer-Rire*. À cet effet, le réalisme et le dynamisme du nom se conforment aux actions érotiques du personnage, car dans l'action du roman, « Sukali » incarne l'infidélité conjugale et l'orgasme. Son amant le Maître d'Hôtel le confirme quand il déclare : « Elle (Soukali) tendait son museau d'antilope jusqu'à hauteur de mes lèvres et j'aimais sentir son corps enroulé sans sous vêtement dans un simple pagne en cylindre. » (H. Lopes, 1982. p.22).

Par ailleurs, le nom « Elengui », est également un terme lingala, en langue française, il peut être traduit par plaisir, saveur, orgasme...C'est un collage qui se prononce sans glissement acoustique dans le discours des personnages. Ce qui est pertinent avec le nom « Elengui » dans la diégèse, c'est le fait de la concordance entre le sémantisme du nom, le personnage portant ce nom et ses actions dans la portée de l'intrigue. Effectivement, dans le déroulement des péripéties et des actions du roman, « Elengui » est une femme aux capacités sexuelles débridées, elle incarne l'orgasme et le plaisir érotique. Le Maître d'Hôtel, son époux, le reconnaît dans ses monologues intérieurs, celui-ci en est un :

Ah ! Elengui ! Quand je pense à elle aujourd'hui, c'est toujours en sentant mon cœur se mouiller. Sa manière de faire la chose-là [...] j'en oubliais son mauvais caractère. Plus possessive qu'une armée de femmes instruites, elle avait cessé, depuis le début de notre cohabitation, de fréquenter ses amies pour leur ôter le prétexte de venir chez nous. Elle interdisait la maison même à ses jeunes cousines et sœurs (H. Lopes, 1982, p.19).

Dans ce passage, l'expression hyperbolique « plus possessive qu'une armée de femmes instruites » détermine le caractère sexuel ou orgasmique du personnage. Le Maître d'Hôtel, son époux, reconnaît en toute évidence le caractère sexuel de son épouse « Elengui », car cette dernière s'attache rondement au plaisir sexuel ou à l'orgasme.

En outre, le nom « Ndoumba » est réellement un emprunt de la langue lingala. Dans le discours des personnages il fonctionne sans glissement linguistique ni déformation acoustique. Comme nous avons souligné plus haut, le nom « Ndoumba » signifie prostituée, fille de joie, péripatéticienne. En effet, le choix de ce nom relève de la cognition linguistique et sémantique du moi créateur, car dans l'écoulement de la diégèse, le personnage de « Ndoumba » est une prostituée. Pour s'en convaincre, le discours de « Mba » est une allocution légitime :

Mbâ était préoccupée par le sort de la femme. Elle voulait y consacrer ses forces (...). Quant aux grandes *militantes*, c'était au fond de sympathiques *ndumba*^{21*} de luxe sachant lire et écrire et qui n'iraient pas se battre pour qu'on supprime la polygamie. Elles se moquaient plutôt de ces femmes mariées qui s'imaginaient pouvoir garder un mari pour elles seules (H. Lopes, 2011, p.9).

Dans ce passage analysé, le nom « Ndoumba » s'identifie au personnage de « Ndoumba » et ce dernier correspond à ses actions dans le cœur du roman. En effet, « Mba » s'intéresse à la situation des femmes. Cependant, « Ndoumba » se trouve aisée

²¹ Courtisane et hétaïre.

dans ses activités de prostitution. Pour les femmes « Ndoumba », la polygamie est une valeur existentielle. L'expression « Elles se moquaient plutôt de ces femmes mariées qui s'imaginaient pouvoir garder un mari pour elles seules » (H. Lopes, 2011, p.9) témoigne de l'outrecuidance des femmes prostituées. Cette idée des femmes « Ndoumba » forme un intertexte interne avec la pensée ci-après : « Les femmes modernes ne sont plus les femmes. Elles combattent la coutume alors que nos mamans transmettaient la tradition, enseignant bien qu'une épouse qui veut garder un homme pour soi seule est une égoïste (H. Lopes, 1982, p.23). Ainsi, les femmes traditionnelles acceptaient volontiers la polygamie et non le « Ndoumba », car les mœurs rigoristes de ces temps bannissaient la prostitution.

Enfin, le nom « Kimia » (2012), est également un emprunt des langues congolaises, il signifie tranquillité, paisible, calme, paix j'en passe et les meilleurs. C'est elle la narratrice du roman. Le nom « Kimia » reflète le personnage et son action dans la progression du récit. Il incarne à la fois le contexte de l'œuvre, notamment les indépendances et la psychologie du personnage, car c'est une fille de bonne moralité, de bienséance et de savoir-vivre absolu. Dans la diégèse, cet aspect est légitimé par l'extrait suivant : « C'est Pélagie qui m'avait entraînée sur la place de la Mairie. Lorsqu'elle avait plaidé mon cas, Papa avait d'abord rechigné. Maman était venue à la rescousse. C'était le jour de l'indépendance, non ! Une occasion unique. J'obtins la permission de minuit » (H. Lopes, 2012, p.10). Dans cet extrait analysé et dans le reste du roman, « Kimia » incarne la bienséance et le savoir-vivre. Contrairement à « Pélagie », « Kimia » est le symbolisme et l'image d'une jeunesse calme et de bon ton. C'est dans cette perspective que le nom « Kimia » se conforme au personnage de « kimia » dans l'écoulement du récit.

Conclusion

Au terme de cette réflexion scientifique portant sur la poétique des noms propres et construction des identités dans l'œuvre romanesque d'Henri Lopes sous les compétences onomastique, anthroponymique, poétique, toponymique, ethnoлингistique sémiologique et psychosociale, nous avons analysé les relations onomastiques. La mise en place méthodique et théorique définit la poétique comme l'égérie de Lopes. L'éclectisme méthodique détermine l'onomastique comme la structure prégnante dans la création littéraire de H. Lopes. En effet, dans les œuvres narratives de Lopes, les toponymes et les anthroponymes africains concourent à la compréhension de l'œuvre, car l'horizon d'attente imaginé constate un dynamisme ou une causalité entre l'onomastique subjective et l'onomastique objective. Ce qui crée un réalisme absolu et au plus près de la réalité ambiante. Dans la cosmogonie bantoue, la richesse sémantique du nom est un fait remarquable. Le nom n'est pas innocent. Il tisse un rapport étroit avec le vécu quotidien. Il est symbolique parce qu'il révèle les traits psychologiques des personnages : l'affabilité, l'inhumanité, le sadisme ou la générosité. Chez H. Lopes, les noms propres sont des référents socioculturels, ethnoлингistiques et sociolingustiques. La récurrence des noms téké témoigne de l'influence matrilinéaire de l'auteur réel dans son œuvre. L'écriture de H. Lopes est une transplantation des anthroponymes téké « gangoulou » dans le monde utopique. Les noms propres en langue lingala définissent la structuration spatiotemporelle ou le contexte de l'œuvre et l'appartenance sociolingustique du romancier. La pragmatique des noms propres est marquée par la concordance entre le nom, le personnage qui le porte et ses agissements, ses attitudes, sa psychologie, ses faits ou les péripéties de l'action du roman. Les anthroponymes du corpus lopesien sont un fac-similé des personnages, c'est un choix pré littéraire et conçu par le moi social et mis en scène par le moi créateur. Ainsi, la poétique des onomastiques, notamment les toponymes et les anthroponymes est une particularité littéraire chez Lopes, ils contribuent à la modernité de l'écriture romanesque

et à la valorisation de la négrofication. C'est également une écriture d'enracinement, d'affirmation et d'authenticité. Chez H. Lopes, l'onomastique définit le cadre normatif du nouveau roman africain qui encastre l'Africain et sa culture dans le monde fictionnel.

Bibliographie

- Belanger D.P. (2023), « La sémantique des noms propres transfictionnels », Itinéraires, (En ligne), mis en ligne le 11 mai 2017, consulté le 15 septembre 2023 : URL : [http : http :!!](http://!!).
- Benninger C. (2014), « La question de la définition sémantique du nom atypique chose », in Travaux de linguistique, Paris, De Boeck Supérieur, pp, 35-55.
- Barthes R, Bremond C.P. et Al, (1974), *Sémiotique narrative et textuelle*, Paris, Larousse.
- Bokiba A-P. (1998) *Écriture et identité dans la littérature africaine*, Paris, L'Harmattan.
- Elongo A. (2015), « Expressivité stylistique des noms propres métaphoriques congolais traduit en langue française », Revue des sciences du langage et de la communication, pp 63-79.
- Foucault M. (1966), *Les mots et les Choses*, Paris, Gallimard.
- Genette G. (1972), *Figures III*, Paris, Seuil.
- Grivel, Cité par Eugène Nicole, (1983), *L'onomastique littéraire*, in Poétique N° 54, 239.
- Hervé G. (2012), « Onomastique, marqueur identitaire et plurilinguisme. Les enjeux politiques de la toponymie et de l'anthroponymie », Onomastique, droit et politique, revue internationale interdisciplinaire, n°2. <http://www.signification-prenom.com/prenom/prenom-MICHAEL>.
- Jouve V. (1982), *L'Effet-personnage dans le roman*, Paris, PUF.
- Jouve V. (2007), *Poétique du roman*, Paris, Armand colin.
- Michael B. cité par Vaxelaire, (2005), *Les noms propres, une analyse lexicographique et historique*, Honnoré Champion,.
- Ndinga Mbo A. C. (2004), *Onomastique et histoire au Congo-Brazzaville*, Paris, L'Harmattan,.
- Nicole E. (1983), *L'onomastique littéraire*, in Poétique N° 54, pp.233-253.
- Nzete P. (1986), « Système d'appellation des personnages au Congo : tradition et évolution », Revue des sciences sociales.
- Oyebola A. O. (2021), « La représentation pragmatique du nom africain dans Un nègre a violé une blonde à Dallas de Ramonu Sanusi, (dir) Servanne Woodward, Volume 6, Issue-numéro 2.
- Pavel T. (1988), *Univers de la fiction*, Paris, Seuil, « Poétique ».
- Vaxelaire J-L. (2016), « De la définition linguistique du nom propre », in *Langue française*, Paris, Armand Colin.
- Younes & Nefissa G. (2000), *Le Livre des Prénoms arabes*, Al Bouraq, Beyrouth.
- Zidi J. (2022), « Onomastique des marchés de Pointe-Noire (1960-2018) », Revue des langues, Lettres et Sciences de l'Homme et de la Société, n°014, Décembre.

2.4. Le prénom nanguin [nà gǣ] : un rappel de l'origine historique et de la construction identitaire du peuple tiembara (sous- groupe senoufo de côte d'ivoire)

Sègnènèguètènin Natènin YEO épouse SORO
Université Félix Houphouët-Boigny Côte-d'Ivoire

Résumé : Le passé s'appréhende à travers l'histoire qui est le rappel des moments marquants la vie de l'humanité tout entière. En effet, l'histoire s'appréhende comme l'héritage événementiel qu'une génération d'hommes laisse à sa postérité. Il s'avère alors inimaginable d'envisager un peuple ou une civilisation sans histoire. Nanguin [nà gǣ] est le prénom d'un personnage historique qui a marqué l'histoire du peuple tiembara. Il a participé justement à la construction historique et identitaire de cette communauté si bien que de nos jours, les Tiembara continuent d'attribuer ce prénom à leurs progénitures. L'objectif de cette contribution est de montrer que l'onomastique s'inspire en partie de l'histoire. En se fondant sur la méthode ethnolinguistique, cet article, tentera de montrer que l'évocation de ce prénom nous introduit immédiatement dans le vaste domaine de la civilisation tiembara. Le prénom Nanguin [nà gǣ] a donc un caractère identitaire. Par ailleurs, défini en langue tiembara comme nom propre, il se retrouve notamment être la boussole qui oriente sur l'origine historique de ce peuple. Ce prénom se réfère à la singularité et mieux encore à l'identité de la civilisation tiembara. Bref, il est une marque de la propriété de ce peuple. Cette étude vise à créer un rapprochement entre la littérature et l'histoire rattachée à ce peuple.

Mots clés : Nanguin, histoire, nom propre, Sénoufo, construction, identité.

THE FIRST NAME NANGUIN [nà gǣ] : A REMINDER OF THE HISTORICAL ORIGINS AND IDENTITY-BUILDING OF THE TIEMBARA PEOPLE (SENOUFO SUB-GROUP FROM CÔTE D'IVOIRE)

Sammury: The past is understood through history, which recalls the defining moments in the life of humanity as a whole. Indeed, history is understood as the legacy of events that a generation of men leaves to its posterity. It is therefore unimaginable to imagine a people or a civilization without a history. Nanguin [nà gǣ] is the first name of a historical figure who left his mark on the history of the Tiembara people. He played such an important role in building the history and identity of this community that today, the Tiembara continue to give this name to their offspring. The aim of this contribution is to show that onomastics is partly inspired by history. Based on the ethnolinguistic method, this article will attempt to show that the evocation of this first name immediately introduces us to the vast domain of Tiembara civilization. The first name Nanguin [nà gǣ] therefore has an identity character. Defined in the Tiembara language as a proper noun, it is also the compass that points the way to the historical origins of this people. This first name refers to the uniqueness and, better still, the identity of the Tiembara civilization. In short, it is a mark of ownership of this people. The aim of this study is to bring together the literature and history associated with this people.

Key words: Nanguin, history, proper name, Sénoufo, construction, identity

Introduction

Les noms propres désignent des individus et des réalités individuelles. Le nom propre de personne est constitutif de l'identité personnelle de l'homme, dans la mesure où il exprime, en renvoyant à son historicité. En effet, Nanguin [nà gɛ́] est un personnage central dans l'histoire du peuple tiembara, mais son rôle ne peut être réellement compris que si l'on décrit les différentes strates de cette société. Cette description permettra d'appréhender l'essence de cette thématique et, ainsi, de mieux comprendre "qui est véritablement Nanguin [nà gɛ́]". Aussi, nous tenterons de montrer que le prénom Nanguin [nà gɛ́] pose la question identitaire et la manière dont ce prénom a participé à la construction de l'histoire du peuple tiembara. Dès lors le prénom Nanguin [nà gɛ́] pose la question identitaire et la manière dont ce prénom a participé à la construction de l'histoire du peuple tiembara. L'objectif de cette étude est d'une part, de reconstituer et de restaurer les événements historiques du peuple tiembara et d'autre part, montrer que la création littéraire, notamment l'onomastique, s'inspire souvent de l'histoire. De cela, cette étude sur l'identité pose les interrogations et les réflexions suivantes : La question de l'identité n'est-elle pas celle de la personne avant d'être celle d'une collectivité ? Comment le prénom Nanguin [nà gɛ́] permet-il de construire la ville de Korhogo ? Comment cette construction est-elle liée au prénom Nanguin [nà gɛ́] ? Et en quoi la pratique de l'onomastique fait preuve de création littéraire ? Cet article présente une hypothèse de la genèse de l'identité tiembara qui pourrait être pertinente pour penser la question de l'identité telle qu'elle se pose aujourd'hui.

Avant d'esquisser le sens de cette pertinence, l'usage de la méthode ethnolinguistique rappellera que la genèse de l'identité tiembara s'origine bien avec l'itinéraire historique du personnage nanguin [nà gɛ́]. Dès lors, le prénom Nanguin [nà gɛ́] contribue à la compréhension de la culture et de l'identité tiembara. De plus, il s'agira tout d'abord d'étudier dans un contexte étroit la dénomination de ce prénom, avant de s'intéresser à l'examen de celui-ci dans le contexte historique de la ville de Korhogo.

2.4.1. Le problème identitaire du prénom Nanguin [nà gɛ́]

Il apparaît en premier lieu que le nom propre sert à identifier un Homme et que son référent est la personne porteuse de ce nom. De plus, le nom permet d'identifier la personne humaine et la rattache à une famille ou à un peuple. L'énonciation du prénom Nanguin [nà gɛ́] renvoie à l'origine historique du porteur, c'est-à-dire à un événement, l'acte de nomination, qui inscrit ce prénom dans sa propre historicité et témoigne de son identité à travers le contexte d'attribution de ce prénom.

2.4.1.1. L'identité du porteur

Le nom propre n'a pas seulement des caractéristiques proprement langagières, son usage ne dépend pas uniquement de règles grammaticales. Il s'inscrit également dans le domaine social et le domaine que l'on peut qualifier d'éthique. D'abord, d'un point de vue proprement linguistique, celui de la grammaire, où l'on peut essayer de dégager, les marques du nom propre qui, dans la langue, le différencie du nom commun. Ensuite, le nom propre marque une approbation sociale. Enfin, le nom propre marque et plus particulièrement le patronyme, peut-être ce qui permet la reconnaissance ou la méconnaissance, par les autres, de notre propre personne, de notre identité véritable.

Nommé équivaut à décrire et identifier. Par le nom, un Homme reçoit son identité, et assure une fonction descriptive, mais, il véhicule également des informations sur le porteur : Son ascendance, sa provenance, son statut et sa place dans la hiérarchie. Le nom propre est comme une marque conventionnelle d'identification sociale telle qu'elle puisse désigner constamment et de manière unique un individu. Pour M. Detienne (2010, p.41) « pour être vivant, qu'il en soit ou non conscient, identifier est vital. Réciproquement, pour tout individu qui vit et survit socialement, être identifié est aussi quotidien et banal qu'identifier les vivants qui l'entourent et l'approchent ». Cette citation rappelle le thème de l'identité qui pose aussi la question de la nature et du statut de l'identité. Si l'identité est bien une réalité à découvrir et une énigme à déchiffrer, c'est l'analyse du prénom Nanguin [nà gɛ] qui sera le canal important de sa quête, parce que capable de faire droit aux altérations de la vie de l'homme.

V. Descombes (2013, p.77) applique aussi « le concept d'identité côté sujet : c'est ce que nous faisons chaque fois que nous utilisons un nom propre une deuxième fois (ou que nous le remplaçons par un pronom anaphorique comme « il » ou « elle » ». Le rôle du prénom Nanguin [nà g ɛ] apparaît ainsi comme déterminant dans la définition de l'identité personnelle du porteur. Le prénom apparaît néanmoins, nous l'avons dit, comme une composante essentielle de la personne et donc de son identité.

2.4.1.2.L'identité du peuple Tiembara

De par le fait qu'un nom est nécessairement le produit d'une langue, puisqu'il n'existe pas de langue universelle, il est propre en ce sens qu'il est propre à une langue particulière. Cette remarque est également valable dans le cas d'une langue nationale. Dans l'exemple du prénom, ce sont les variétés dialectales et locales qui vont l'identifier, l'individualiser, le rendre propre à sa région d'appartenance ou à son milieu social.

Le peuple tiembara dont-il est question dans cette étude fait partie de l'aire culturelle Sénoufo, particulièrement les Sénoufo de Côte d'Ivoire. Les Tiembara occupent quelques sous-préfectures du département de Korhogo qui est le chef-lieu et une partie de la région du poro. Sur le plan linguistique, il existe en effet, une variation dialectale entre les différents sous-groupes Sénoufo. Le sous-groupe *Fodonon*, localisé dans la sous-préfecture de Lataha nomme, l'eau gnimin [nīmɛ], alors que, cette même expression signifie ombre en Tiembara. Cette étude porte sur la littérature par le moyen du prénom.

L'on localise les Tiembara dans le département de Korhogo. Situé à plus 500 km d'Abidjan au nord de la Côte d'Ivoire, le Département de Korhogo est le chef-lieu de Région du Poro et du District des savanes. Selon la Direction Générale de la Décentralisation du Développement Local (DGDDL), il couvre une superficie de 7783 km² pour une population de 523 313 hab., soit une densité de 67,23 hab. /km², avec un taux de croissance annuel de 3,3%. De plus, selon le Recensement Général de la Population et de l'Habitat (RGPH) de 1998, la population est composée d'autochtones Sénoufo, d'allochtones originaire de diverses régions de la Côte d'Ivoire et d'allogènes ressortissants des pays de la CEDEAO (Communauté Économique des États de l'Afrique de l'Ouest), notamment des Burkinabé et Maliens.

2.4.2.L'enseignement pédagogique et historique du prénom Nanguin [nà gɛ]

L'oralité dans la plupart des langues africaines nous impose évidemment une pédagogie active, dont la langue est plus ou moins figée dans le passé. Par ailleurs, l'acte d'attribution du prénom Nanguin est un acte de parole. Dans ce contexte, la réflexion sur la pédagogie historique tiembara est réactivée par le prénom Nanguin [nà gɛ].

2.4.2.1. Le prénom Nanguin [nà gɛ] : une réflexion sur l'histoire de la construction du peuple du Tiembara

Quoiqu'on dise, il faut noter que toute implantation humaine est toujours conditionnée par un complexe physico-historique. Mais examinons premièrement, l'origine du peuple Tiembara avant d'examiner ses facteurs historiques.

Le rapport à l'histoire du Tiembara en lien avec le prénom Nanguin [nà gɛ] est un rapport de contiguïté. Nanguin est tributaire de l'histoire du peuple tiembara dont les historiens font coïncider l'avènement avec le règne de ce personnage (Nanguin SORO), considéré comme « le fondateur du peuple tiembara ». En somme, l'histoire du peuple tiembara, c'est l'histoire du personnage de Nanguin SORO. En effet, un nombre d'auteurs se sont déjà intéressés à l'histoire du peuple sénoufo- tiembara. On peut citer entre autres S. Coulibaly (1961), T. Ouattara (1977), M. Lemaire (2009).

Le Tiembara, comme nous l'avons déjà mentionné, est un sous-groupe Sénoufo de Côte d'Ivoire. Mais que signifie Tiembara ? L'origine du morphème "Tiembara" serait lié au personnage du chef Nanguin SORO. Pour M. Lemaire (2009, P. 40) « Nanguin SORO est toujours présenté comme l'ancêtre des tyebara et le fondateur de la ville de Korhogo ». Par ailleurs, selon nos enquêtes sur le terrain et nos différentes lectures sur l'histoire du peuple tiembara, l'on peut admettre que le royaume de Kong a connu son rayonnement avec le roi Sékou OUATTARA. Cependant, Nanguin SORO était l'homme de confiance et le valeureux guerrier de ce roi, qu'on appelait Tiébagaka, signifiant littéralement dans la langue Malinké "l'envoyé". T. Ouattara (1991, P.13) donne la signification et l'origine du mot Tiembara dans sa thèse de doctorat d'Etat :

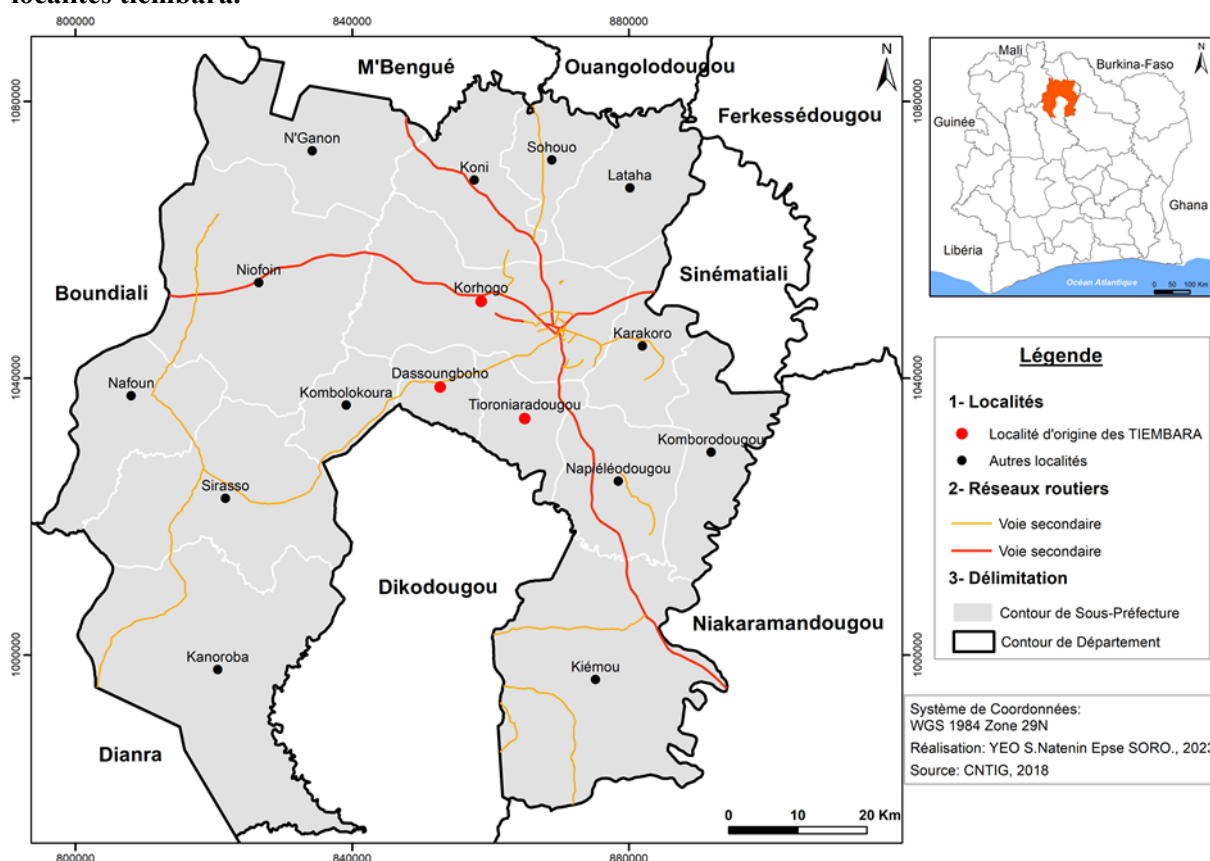
Quant au terme Tiébagakaw, il est apparu incontestablement dans la première moitié du XVIII^{ème}. Les sources orales et écrites sont précises sur ce point. D'après ces différentes sources, le roi de Kong, Sékou OUATTARA, qui a régné entre 1705 et 1745, avait un valeureux guerrier sénoufo du nom de Nanguin SORO. Séduit par ses hauts faits, il en a fait son aide de camp, son homme de confiance et son ambassadeur. Ainsi, les fonctions confiées à Nanguin lui ont valu le surnom Tiébaga, c'est-à-dire le messager. Peu à peu, cette désignation s'est étendue aux membres de sa famille puis à l'ensemble des Sénoufo et des éléments militaires qui se trouvaient sous ses ordres. Plus tard, à la fin du XVIII^{ème} siècle, elle s'est élargie à tous les groupes soumis par Nanguin SORO dans les régions de Korhogo.

L'origine du mot tiembara est intimement liée au personnage de Nanguin SORO. De plus, les villes où il aurait fait escale, sont les zones où le Tiembara est parlé aujourd'hui telles que les villes de Korhogo, de Dassoungboho et de Tioroniadougou. Cela sous-entend qu'il existe plusieurs groupes tiembara, habitant dans ces différentes localités.

La langue tiembara est la langue de référence de l'ensemble des Sénoufo. Mais pourquoi le Tiembara est-il la langue de référence du peuple Sénoufo ? La place linguistique qu'occupe le Tiembara sur les autres dialectes est certainement liée à des facteurs socio-politiques. En effet, en se référant à l'histoire du peuple Sénoufo, le puissant royaume tiembara a connu un grand rayonnement sur les autres sous-groupes Sénoufo, lors de la période pré- coloniale. Aussi, depuis la période coloniale, Korhogo est la ville administrative et aujourd'hui est l'actuelle chef-lieu de la région du Poro. C'est justement cette raison qui fait de Korhogo, la ville administrative du peuple Sénoufo de Côte d'Ivoire. Or, nous avons évoqué plus haut qu'on localise aussi les Tiembara dans cette ville. Comme résultat, la langue tiembara est devenue un parler véhiculaire pour l'ensemble du peuple sénoufo.

La région du Poro en effet, a été fondée au XVIIIème siècle, lors de la migration des captifs venus du puissant royaume de Kong, sous la conduite de Nanguin SORO. Le statut marchand de Korhogo tient au peuplement du territoire par des commerçants et artisans d'origine Mandé. On peut retrouver ces groupes dans quelques bourgs tels que Boron, Kadioha, Kawara, Waraniené, Korhogo dans l'actuel quartier Koko du chef-lieu de département, Korhogo.

La carte ainsi produite en infra présente le département de Korhogo et avec les localités tiembara.



Cette carte détermine les principales zones tiembara.

Grâce à ces rappels historiques et l'exposé de grandes lignes historiques du peuple tiembara, une base suffisamment précise de connaissance historique et littéraire qui se sont produites à partir du prénom Nanguin. Ces données historiques nous fourniront un instrument d'analyse utile à l'établissement de propositions pédagogique. Cette étude hautement historique est étroitement liée à la littérature et à la pédagogie des langues.

2.4.2.2. Le prénom nangu : entre oralité et pédagogie

C'est à la lumière des données historiques que l'on peut le mieux déterminer les directives pédagogiques pour l'adoption d'enseignement historique du peuple tiembara par le prénom Nanguin [nà g é]. Qu'il nous soit permis cependant de penser que ce prénom est une pédagogie de l'oralité. En effet, l'appellation du prénom Nanguin [nà g é] est un acte de parole, ce qui permettra à ses auditeurs de se rappeler et d'apprendre l'histoire du peuple tiembara. Ainsi, l'oralité devient alors un moyen et une finalité d'apprentissage. La pédagogie de l'oralité devient une pédagogie de la transmission de l'histoire du peuple tiembara.

La valeur des cultures africaines pour l'enseignement trouve une solution qui tienne compte à la fois de l'importance du rôle qu'a joué les langues autochtones en tant que langues maternelles et que les moyens de contacts avec la masse, et de l'impérieux besoin qu'ont les Etats africains d'une grande langue internationale (Français ou Anglais) pour le développement intellectuel.

2.4.2.3. Le prénom Nanguin [nà g ɛ] entre savoir et mémoire

Histoire et mémoire entretiennent en fait une relation dialectique et se nourrissent l'une de l'autre. Il y a entre elles des interactions dans les deux sens. On peut utiliser le terme de valeur tant dans le domaine matériel que moral ou culturel. L'on évoquera en infra les liens qu'entretiennent le prénom Nanguin [nà g ɛ] avec les richesses matériel et immatérielles.

2.4.2.4. Le prénom Nanguin [nà g ɛ], un héritage et un patrimoine culturel propre à la société tiembara

Le nom contribue à la construction d'une identité car un nom, c'est une langue, une aire géographique et donc une histoire. Cela est une inscription dans une filiation. Cette histoire permet la constitution d'un héritage culturel. Le nom fait partie de l'héritage culturel d'un peuple, car il transmet une histoire, tout en représentant la mémoire familiale.

Le patrimoine culturel se trouve au cœur d'un processus d'historisation et qui apparaît comme le véhicule de traditions culturelles spécifiques. Il renvoie aussi à des savoirs et des traditions qui ont contribué à façonner un peuple. Non seulement, la culture est l'instrument dynamique marquant l'identité culturelle d'un peuple mais encore, Elle est authentique, plongeant l'homme dans ses racines, dans la vie quotidienne de son peuple, avec des valeurs qui donnent un sens à son existence. Si, le patrimoine est une construction sociale, sa production dépend des acteurs de la société qui concourent à en définir les contours. Nous avons pour preuve : le nom a été décrit par l'UNESCO comme un patrimoine culturel immatériel. Cette étude renvoie à des valeurs symboliques, à la volonté de préserver des œuvres transmises par l'histoire. La connaissance est le premier temps de la conservation et une condition de l'accès au patrimoine.

La valeur Scientifique fait du patrimoine un objet de savoir et de mémoire. La ferveur patrimoniale peut s'adresser à des objets et des valeurs en tensions suivant les communautés d'appartenance et l'histoire des individus qui s'y prêtent. Le patrimoine est pour l'essentiel constitué de biens uniques. La non- préservation constitue une perte irréversible, puisqu'on ne peut assurer de substitut, dans le meilleur des cas, des biens en péril. Chaque génération donne une interprétation différente du passé et en tire des idées nouvelles. L'irréversibilité est une menace qui affecte toute décision de transformation et a fortiori de destruction. Pourtant, sans doute parce que les biens sont durables.

Le nom de personne renvoie donc à cette source de la relation et de la parole. Or, la civilisation négro-africaine se caractérise par la parole. Toutefois, l'attribution du prénom Nanguin [nà g ɛ] témoigne que la société tiembara est prête à vouer un culte à leur patrimoine, à ne pas détruire ce que l'histoire est parvenue à leur léguer. Reconstitué l'histoire permet de reconstruire la mémoire. C'est dans ce cadre que F. Sarr et B. Savoy, (2018, P.62) Rappelent que « l'absence du patrimoine peut rendre la mémoire silencieuse, et difficile le travail sur l'histoire de jeunes nations devant affronter la délicate question de la construction d'une communauté ». Quant à C. Gaultier- Kurhan (2001, p.26), elle pense que « La notion de patrimoine, en tant que possession collective d'un groupe transmise depuis un passé proche ou lointain, est une base de la construction identitaire ». Le patrimoine rend palpable, la notion d'identité et fournit dès lors au prénom Nanguin [nà g

é] une sorte de bannière par laquelle la société tiembara manifeste son identité collective. Cependant, ne dit-on pas qu'un héritage est digne d'être sauvegardé ?

2.4.2.5. L'implication du prénom Nanguin [nà g é] dans la sauvegarde de l'histoire tiembara

Les enquêtes de terrains montrent par ailleurs de larges interférences et de nombreux allers - retours entre tradition orale et tradition écrite dans une zone où règne l'oralité. Les effets du passage à l'écriture et l'intérêt naissant pour l'histoire s'accompagnent néanmoins de la recherche de sources orales. L'effet historique du prénom Nanguin [nà g é] engendre également, toujours dans cette même quête du témoignage extérieur, un intérêt croissant, mais non dénué d'ambivalence, pour les récits historiques relatifs à la société tiembara.

Le prénom Nanguin [nà g é] contribue ainsi, à sauvegarder l'histoire du tiembara. Son attribution actuelle est une impulsion nouvelle à la sauvegarde du patrimoine culturel tiembara et une stratégie de conservation et de valorisation du patrimoine de cette société. En d'autres termes, la conservation et la valorisation sont étroitement liées. D'une part, l'attribution du prénom Nanguin [nà g é] est considérée comme une valorisation du patrimoine culturel tiembara. Et d'autre part, participe à la sauvegarde et à la promotion du patrimoine culturel. En attribuant toujours le prénom Nanguin [nà g é] cela permettra à l'histoire du peuple tiembara de ne pas disparaître.

Le prénom Nanguin [nà g é] deviendra la conservation par excellence de la survie de l'histoire du peuple tiembara. L'aspect de valorisation du prénom Nanguin [nà g é] est lié au volet pédagogique. Le problème de valorisation que pose ce prénom s'inscrit dans la continuité du thème de la conservation. Son attribution est un acte social, visant à affirmer une identité sociétale, une permanence du souvenir de l'histoire du peuple tiembara. Le prénom Nanguin [nà g é] est le témoignage de l'histoire du peuple tiembara : image du passé de cette communauté qui y cherche une incarnation de son histoire. Il devient ainsi, un bien culturel qui mérite d'être protégé. Quand on sait que la protection d'un patrimoine est une construction sociétale. L'attribution du prénom Nanguin [nà g é] est non seulement une mise en évidence de l'histoire du peuple tiembara et du personnage historique Nanguin [nà g é] mais aussi, elle est destinée à préserver la mémoire et à témoigner l'histoire du peuple tiembara. L'intérêt de cette étude est une démarche identitaire fondée sur le passé.

Conclusion

Le prénom Nanguin [nà g é] englobe une identité culturelle et véhicule l'histoire du peuple tiembara. Ce prénom contribue aussi à la définition de l'identité du porteur. Il est le symbole d'identité individuelle et collective. Dans toute identification par le nom propre, il y a également plus ou moins, un jugement de valeur sous-jacent, une reconnaissance au sens existentiel, tacite ou explicite. Le prénom Nanguin [nà g é] est donc susceptible d'être analysé à plusieurs niveaux. Du point de vue proprement linguistique, le nom propre est à la fois un signe et comme tel, il tend à être une étiquette. De plus, l'analyse a été le canal qui a permis de relier le prénom Nanguin [nà g é] à la langue tiembara et en faire une marque de la propriété, au sens de particularité mais en même temps d'héritage culturel. Nanguin [nà g é], par son contexte d'attribution à sa valeur sémantique, n'échappe pas à la sphère historique du peuple tiembara, car, ils ont un lien. En outre, la notion de culture fait partie intégrante de l'histoire d'un peuple. En effet, les récits d'origine, de fondation, de migration des sociétés nomades interrogent tout à la fois les modes de consignations et de transmission de la mémoire dans ces sociétés, les supports de formes et de communication.

Cependant, La prononciation du prénom Nanguin [nà g é] rappelle l'histoire du peuple tiembara. Ce prénom a donc un atout pédagogique qui aboutit à une revalorisation des langues africaines en générale et en particulier la langue sénoufo- tiembara.

Bibliographie

- Coulibaly S. (1961), *Les paysans sénoufo de Korhogo (Côte d'Ivoire)*, Cahier d'Outre-Mer, n°53, 26- 59.
- Descombes V. (2013), *les embarras de l'identité*, Paris, Editions Gallimard.
- Detienne M. (2010), *l'identité national, une énigme*, Paris, Editions Gallimard.
- Gaultier C. (2001), *Le patrimoine culturel Africain*, Paris, Maisonneuve et Larose.
- Lemaire M. (2009), *Les sillons de la souffrance*, Paris, CNRS Editions.
- Ouattara T. (1991), *la tradition orale, initialisation et histoire : la société Sénoufo et sa conscience du passé*, Paris : Université de Paris 1, Panthéon Sorbonne, thèse pour le doctorat d'Etat ès Lettres et Sciences humaines (histoire), [sous la direction du Pr Jean DEVISSE].
- Sarr F. et Savoy B. (2018), *Restituer le patrimoine Africain*, Paris, Editions Seuil.

2.5. L'approche littéraire des anthroponymes héroïques émanant des traditions martiales kabiye

Yao TCHEND0
Université de Kara -Togo

Résumé : Les performances orales, à l'image du nom propre, traduisent l'héritage culturel des peuples. L'onomastique des anthroponymes kabiye met en lumière tout un pan de l'histoire socioculturelle de la communauté qui a vu naître le sujet. Ainsi l'étude des anthroponymes dits héroïques, s'avère intéressante afin de lever un coin du voile sur les tenants et aboutissants de leur émergence. Dans quelles circonstances naissent et émergent les noms héroïques dans la culture kabiye ? Comment comprendre la référence aux éléments de l'écosystème dans cette construction nominale ? En quoi consiste la littérarité de ces noms et quelles incidences ont-ils sur les performances orales ? Il s'agit donc, dans cet article d'expliquer l'origine, la morphologie et le sémantisme des anthroponymes donnés aux héros dans les communautés kabiye, lesquels anthroponymes étant issus des traditions martiales, telles que la lutte Evalaa, la chasse traditionnelle et la danse Habiye (danse des voyants). En s'appuyant sur les approches anthropologique, ethnolinguistique et stylistique, nous avons procédé, à travers trois cantons de la préfecture de l Kozah (Tchitchao, Kouméa et Lama), à l'échantillonnage des anthroponymes héroïques les plus connus. Leurs sens ou leurs significations nous sont donnés par les notabilités et les gardiens des us et coutumes de ces trois cantons choisis selon leur différence dialectale.

Mots clés : traditions martiales, anthroponymes, philosophie nominale, littérature orale

Abstract : Oral performances, like the proper name, reflect the cultural heritage of peoples. The onomastics of Kabiye anthroponyms highlights a whole section of the socio-cultural history of the community which saw the birth of the bearers of these names. Thus the study of so-called heroic names proves interesting to lift a corner of the veil on the rich Kabiye nominal nomenclature. In what circumstances are heroic names born and emerge in Kabiye culture? How can we understand the reference to beings in the immediate environment of men in this nominal construction? What is the literariness of these names and what impact do they have on oral performance? This article therefore aims to explain the origin, morphology and semantics of the anthroponyms given to heroes in the Kabiye communities, which anthroponyms come from martial traditions such as Evala wrestling, hunting, Habiye dance (dance of the seers). The literariness of these names and the reasons for their recurrence in oral performances will then be studied. Drawing on ethnolinguistic and stylistic approaches, we proceeded to sample the best-known heroic anthroponyms. Their meanings or significations are given to us by the notables of three Kabiye villages, chosen according to their dialectal difference.

Keywords: martial traditions, anthroponyms, nominal philosophy, oral literature

Introduction

Dans les communautés traditionnelles africaines, l'oralité est le mode de conservation et de transmission de la pensée des peuples. Les genres littéraires oraux, tels que le chant, le proverbe, le conte et plus fréquemment le nom, constituent un dépôt culturel millénaire qu'il convient d'étudier en vue d'une quête de sens. L'onomastique des anthroponymes kabiye révèle un pan de l'histoire ou de la culture de la société dans laquelle le porteur du nom est né. Que ce soit les prénoms de naissance ou les surnoms qui deviennent des

patronymes au fil du temps, leur sémantisme remonte aux heures sombres ou glorieuses de la famille du porteur ou de l'histoire du peuple kabiye.

Quels sont les circonstances de l'émergence des noms héroïques chez les Kabiye ? Pourquoi établit-on l'analogie entre les porteurs de ces noms et les éléments de l'écosystème dans cette construction nominale ? Quelles sont les implications littéraires de ces noms dans la culture kabiye ? Il s'agit donc, dans cet article, d'expliquer l'origine, la morphologie et le sémantisme de ces éco- anthroponymes donnés aux héros dans les communautés kabiye à la suite de la pratique des traditions martiales.

L'étude du langage, de la morphologie et du style de ces noms a permis de mettre en évidence le caractère littéraire de cette construction nominale. Pour ce faire, nous nous sommes appuyés sur l'approche anthropologique, en se basant sur la théorie d'analyse des noms proposée par Bomberger (1982), pour qui les noms propres des personnes forment « *un système classificatoire dont l'étude permet de cerner les principes(...) selon lesquels une société regroupe et distingue les individus(...), un système de symboles dont l'analyse révèle des valeurs et les enjeux qui se greffent sur l'identité individuelle et collective.* » Ce choix s'explique par le fait que les anthroponymes héroïques l'un de de plusieurs types d'anthroponymes de la nomenclature nominale kabiye. De plus, cette approche prolonge l'ethnolinguistique de Calame-Griaule (1977) qui inclue la littérature orale dont l'approche sollicite la linguistique et l'ethnologie. De fil en aiguille, l'ethnostylistique théorisée par Mendo Zé (2010) et exploitée par Nguessan (2015), nous a permis d'interpréter stylistiquement les artifices rhétoriques contenus dans ces anthroponymes particuliers. Notre démarche a consisté d'abord à recenser des anthroponymes héroïques les plus connus. Ensuite, nous avons fait un recoupement de leurs sens ou de leurs significations que des personnes ressources que sont les notabilités des cantons cibles (Tchitchao, Kouméa et Lama) nous ont donnés, le choix de ces cantons étant motivé par leur différence dialectale.

2.5.1. De la pratique des traditions martiales à la dation des anthroponymes héroïques

Toutes les communautés s'identifient par la pratique des coutumes dont elles sont dépositaires. Multiples, catégorisées et hiérarchisées, ces pratiques religieuses et folkloriques confèrent l'identité culturelle à chaque peuple.

2.5.1.1. Les traditions martiales en pays kabiye

Le peuple kabiye, de par ses dialectes et ses coutumes ancestrales est pluriel. Notre approche littéraire y afférent concerne le groupe ethnique kabiye de la préfecture de la Kozah (au nord du Togo) où on note des pratiques presque identiques dans les cantons qui la constituent. Parmi les nombreuses pratiques traditionnelles qui rythment l'année rituelle kabiye de la Kozah, nous avons jeté notre dévolu sur celles dans lesquelles le combat ou le défi constituent l'enjeu et qui génèrent par conséquent des noms héroïques que nous entendons analyser sous l'angle littéraire.

2.5.1.1.1. La lutte Evalaa

C'est un rituel initiatique annuel dont la genèse remonte se perd dans les récits mythologiques du peuple kabiye de la Kozah. Ce sport martial serait né de la nécessité de la préparation physique et morale du jeune garçon censé défendre son foyer et sa tribu en cas d'attaque. Aussi en situation de guerre, il pourrait pratiquer la lutte Evalaa lorsque la rupture du stock en armes expose les belligérants au coude à coude. Ce sport qui consiste à empoigner et à mettre à terre son challenger ou parfois son ennemi, est donc

exclusivement masculin même si les petites filles le pratiquent en dilettantes. Cette lutte se pratique durant trois ans pendant lesquels l'initié doit faire preuve de vigueur, d'endurance d'agilité en vue de se faire un nom dans la communauté. En effet, vu les motifs et l'efficacité de la pratique, la lutte Evalaa a acquis très tôt le statut de rite que les garants des us et coutumes font observer de génération en génération. Les rituels de cette initiation débutent en mars pour prendre fin dans la première moitié du mois de juillet (qui correspond au moment d'abondantes pluies) avec les empoignades dans les arènes bondées de supporters et de spectateurs qui, par leurs chants et danses, en marge et dans l'arène, encouragent les acteurs. Devenu, dès lors un rite initiatique, Evalaa a acquis une dimension religieuse d'où l'obligation de faire des sacrifices aux entités spirituelles (esprits protecteurs, mânes des ancêtres...). Toutefois, Il faut relever l'aspect non sacrificiel de l'immolation des chiens dont la viande doit être consommée sur les lieux d'initiation (rocs sanctuaires) par les initiés durant les trois ans. La viande canine est prescrite exclusivement aux initiés chez les kabiye de la Kozah à cause de ses vertus supposées énergisantes durantes. Le chien est offert à l'initié à l'orée de la première année de l'initiation par son oncle maternel qui, chez les Kabiye, a tous les droits sur son neveu. Puisque toute œuvre humaine est évolutive, la mouture actuelle de cette pratique traditionnelle est sortie de ses buts originels pour se focaliser sur les événements subsidiaires de la lutte Evalaa. Heureusement, ces manifestations qui ont des visées économiques ou politiques, ne sauraient reléguer au second plan la quintessence du rituel : la promotion de la bravoure et de l'héroïsme. En effet, Evalaa constitue une occasion pour les lutteurs d'obtenir une renommée personnelle, mais aussi de rendre célèbre le nom de leurs familles, de leurs clans ou villages par le biais des gloses, des poèmes et des chants que génèrent qui vantent les prouesses des meilleurs lutteurs.

2.5.1.1.2. La danse Habiye

Formé de la contraction de deux noms kabiye : (Hama : miracle, magie) et (bayè : danse), Habiye signifie littéralement la danse miraculeuse/la danse magique, cette danse qui ne concerne que ceux qui ont le don de voyance mystique, consiste en une démonstration des pouvoirs mystiques, en un défi au rythme des tam-tams particuliers, exécutés uniquement en pareille circonstance, une fois tous les cinq ans ou tous les trois ans, selon les villages. L'un des buts de cette danse selon Tchelim (2004, p.19) rejoint celui des Evalaa :

Evalaa vise à parfaire l'assise des règles de préséance fondées, après celles sur l'âge de puissance physique, sur la puissance spirituelle. Ici aussi, seront repérés les éléments qui devront être à la pointe de la défense de la communauté en cas de menaces extérieures notamment.

Aussi, au cours de cette danse, ceux dont les miracles sont-ils indiscutablement frappants sont non seulement portés en triomphe, mais ils acquièrent une renommée et par conséquent, ils inspirent respect et crainte dans le village. Il faut noter que seuls les voyants dont le pouvoir mystique est positif, participent à cette danse. Ceux qui ont commis des actes de sorcellerie n'y participent pas, malgré leurs pouvoirs mystiques avérés.

2.5.1.1.3. La chasse rituelle

En pays kabiye, la chasse est ritualisée depuis la nuit des temps. Une danse circonstancielle est organisée à cet effet avant et après l'événement qui débute en mars pour prendre fin en avril, suivant un calendrier cynégétique immuable et bien maîtrisé dans tous les villages de la Kozah. En effet, six chasses, ayant chacune un nom propre²² et sa zone bien délimitée, se programment selon un ordre immuable chaque année, entre mars et avril, en pays kabiye. Si la plupart, se déroulent séparément dans chaque village ou canton, la dernière chasse appelée Tchaou, se caractérise par son point de chute unique qui se trouve aux confins du canton Tchitchao que longe la rivière Kara. Massues aux mains pour les plus jeunes, arc et carquois en bandoulière, pour ceux qui ont un certain âge, les chasseurs investissent le matin, le site retenu et bien connu pour chaque chasse. Dans la soirée, ils regagnent les habitations, au rythme des chants circonstanciels à la louange des dieux qui ont permis de tuer les gros gibiers qu'on exhibe en dansant. Rejoints entretemps dans la célébration des héros du jour par les enfants et les femmes, venus les accueillir avec de l'eau à la main, les chasseurs exhibent les gros gibiers qui seront dépecés et distribués dans tout le clan du tueur dont l'oncle maternel dispose de la part du lion. Quant aux petits gibiers, ils sont destinés à l'oncle maternel qui doit s'acquitter d'une cérémonie d'hommage à son neveu à l'orée de la saison cynégétique prochaine.

A part les chasses rituelles appelées (laking), il existe aussi une chasse pratiquée individuellement par les professionnels (Egbandou). Celle-ci n'est pas rituelle et serait née du brassage des Kabiye avec les peuples voisins, notamment les Tem.

2.5.2. Les anthroponymes héroïques émanant des traditions martiales

Le peuple est connu pour ses coutumes initiatiques ou religieuses basées sur le combat, la compétition ou le défi. L'onomastique des anthroponymes kabiye révèle que certains sont attribués aux héros qui se sont illustrés dans la pratique de certaines traditions dites martiales. Il est donc judicieux d'étudier la genèse et la motivation de la dation de des noms dits héroïques à ceux qui s'illustrent dans ces pratiques coutumières.

2.5.2.1. Origine rituelle des anthroponymes héroïques

La dation des noms à certaines personnes est tributaire de l'excellence ou de la bravoure dont elles ont fait montre au cours de certaines coutumes martiales, notamment pendant la lutte Evalaa, la danse Habiyè et la chasse rituelle. Parlant des circonstances rituelles de la dation de certains noms kabiye, Awizoba (2023, p.78) écrit :

Le choix conscient d'un nom ne se fait pas par hasard. Il existe des critères qui ne sont pas autres que les circonstances de la vie en général, mais surtout le parcours initiatique et professionnel du jeune homme. Les circonstances favorisant l'émergence des anthroponymes de la faune et de la flore sont la lutte, la culture en communauté, la chasse initiatique.»

Ainsi, les meilleurs lutteurs prennent les noms de Tooyou : (lion) ou Kpoou/ Kpoubiyé: (tigre, le petit du tigre). Ces deux noms qui réfèrent au lion ou au tigre sont attribués aux meilleurs lutteurs que l'on porte en triomphe et que l'on couvre de félicitations et d'hommages à travers l'improvisation des poèmes ou chansons circonstanciels. La naissance de ces zoo-anthroponymes attribués aux champions de lutte se comprend par le

rapprochement qu'on établit entre la vigueur et l'invincibilité de ces fauves et les qualités des héros.

La danse Habiyè quant à elle, génère les noms tels que : Mangbaraa, Maglaa et Kilim (qui connotent l'idée de celui qui surpasse), Pidabi (qui veut dire celui qui ne peut cuire, celui qui reste cru malgré la cuisson), Ming (signifie le feu), Kpenzou (c'est le piment. Il renvoie au goût brûlant qui suscite l'indigestion de cette épice et par ricochet la difficulté qu'éprouvera celui qui osera ingérer le porteur du nom). Ces noms attribués aux meilleurs prestataires de Habiyè révèlent leur caractère invulnérable face aux éventuelles attaques des sorciers.

Enfin, la chasse génère le nom Egbam qui connote l'héroïsme du chasseur qui, grâce aux dons surnaturels exceptionnels, parvient à tuer les gros gibiers, notamment les bêtes féroces qu'un homme ordinaire ne saurait affronter. Hélim (qui signifie le vent ou l'air), quant à lui, est attribué, en référence à la vitesse du vent ou de l'air, aux chasseurs qui sont très rapides dans la poursuite du gibier. Les noms des animaux tels que Toyou (lion), Kpouu (tigre) et Sowou (léopard) sont aussi attribués aux hommes, par analogie à la férocité et à l'avidité de ces fauves qui ratent rarement leurs proies. Kpélou (épervier) et Makiyè/ Kézié (l'aigle) sont attribués aussi aux chasseurs adroits et habiles, en référence à la dextérité et la précision qu'on retrouve chez ces oiseaux rapaces tant redoutés par les éleveurs de leurs proies qu'est la volaille

Tous ces zoonymes, ces dendronymes et ces noms de minéraux qui sont au départ des noms communs, désignaient des espèces animales, végétales et des composants minéraux, changent de statut nominal pour acquérir celui de noms propres de personne qui identifient personnellement leurs porteurs. Ceux-ci vont influencer, au fil du temps, le baptême des nouveau-nés pour populariser ces éco-anthroponymes.

2.5.2.2. La popularisation des éco-anthroponymes héroïques

La construction nominale sur fond d'analogie aux éléments de l'écosystème r tels que le lion (Tooyou, Tou, télou, komou, Ming..) ou simplement sur les lexèmes, à l'image de (Kilim, Pidabi, Mangbaraa, Manglaa, Abalou..), font des émules dans la société kabiye où l'héroïsme passe pour être la première des vertu cardinales, comme en témoigne le foisonnement des traditions martiales dans cette culture. Dans ce dessein, les dimensions superstitieuse et symbolique occupent une place de choix dans le baptême des nouveau-nés. En effet, dans l'imaginaire des sociétés africaines, le nom influence le destin du sujet qui le porte. C'est pour cette raison qu'au baptême, les parents attribuent des noms héroïques aux bébés. Il en est de même des motifs de la dation des noms théophores ou des éco-anthroponymes qui métaphorisent les éléments relevant des règnes végétal, animal et minéral. En somme, en donnant ces noms aux nouveau-nés ou en s'appropriant de tels noms, les parents ou le sujet adressent une prière à Dieu, expriment un vœu de voir la vie d l'enfant ou sa vie s'accomplir comme celle de son référent, comme le soutient Awizoba (2023, p.80) : « *Sous un angle purement symbolique, l'animal ou l'arbre auxquels l'on s'identifie, incarnent des valeurs certaines que l'Homme convoite.* » Fort de ces superstitions, les éco-anthroponymes foisonnent, qui pour exprimer un vœu ou une prière au maître des destinées, qui pour terroriser les éventuels ennemis. Ainsi, la bravoure et l'héroïsme dans la vie et surtout dans la pratique des coutumes martiales guident la dation des lexèmes nominaux et éco-anthroponymes suivants :

Sans tons (courbe mélodique)

habije

ṭṭṭṭṭ

pajɛ
 ɛgbandɔ
 kpou
 miŋ
 maŋgbaraa
 magilaa
 kɪlɪm
 kpenzɔɔ
 pɪdaabu
 ɛgbam
 kezie
 tuu
 kpɛluu
 makɪyɛ
 heelim
 sɔɔ
 teluu
 komuu
 abalɔ
 agatɪ

Abalo/Abalou : (garçon, homme mâle), symbolise la virilité ou la témérité.

Pidabi : (que ça ne cuise jamais), insinue qu'on est incurable ou l'enfant à qui on donne ce nom sera spirituellement très puissant et restera intact à n'importe quel degré de cuisson. En clair, aucun sorcier ne pourra attenter à sa vie.

Mangbaraa/Maglaa/ Mangazi : (c'est moi qui surpasse). Ce nom signifie celui qui surpasse, spirituellement ou physiquement, tout le monde.

Télou (le baobab) : on l'attribue à un bébé ou on le prend parce qu'on est costaud, trapu et indéracinable. Ceci insinue l'idée de robustesse, de résistance ou de longévité.

Komou (le kapokier): géant et robuste comme le kapokier ou l'éléphant.

Toyoun/ Kpowou/Kpowoubiyé (le lion, le tigre, le tigreau) : téméraire et redoutable comme le lion, le tigre et par héritage le tigreau.

Ming (le feu): irrésistible et ravageur comme le feu,

Hélim (le vent, l'air) : impétueux, irrésistible ou rapide comme le vent.

Kézié/Kpélou (l'épervier/l'aigle) : rapide et habile comme l'aigle ou l'épervier

Ainsi, tous ces éléments qui génèrent le nom propre constituent des symboles de l'héroïsme, une valeur tant chérie dans la culture kabiyè marquée par des traditions martiales.

2.5.3. Anthroponymes héroïques et le statut actanciel de leurs référents

Outre la fonction de communication, une langue sert de matériau aux performeurs de la parole. Au regard de sa poéticité basée sur sa morphologie, sa profondeur symbolique et sémantique, A. Bogniaho, cité par B. Koudjo (2015, p. 83), élève le nom propre de personne au rang de genre littéraire oral que nombre de critiques littéraire hésitent à lui reconnaître : Si l'idée est synonyme de l'histoire portée et véhiculée par le nom, l'objectif pour sa part revêt un double aspect en ce sens qu'il doit tout à la fois réduire l'histoire en un mot, quelle que soit sa longueur et l'exprimer d'une manière belle. A telle enseigne que les usagers du nom, en prononçant rien qu'une formule, prennent connaissance d'un contenu et en éprouvent un plaisir esthétique.

Par cette description du nom propre à la quelle Koudjo adhère, ce dernier loue cette trouvaille et retient le sémantisme comme fondement de la création nominale :

Pour avoir réussi cette opération, il est l'un des rares critiques littéraires à avoir fait entrer le nom dans la catégorie des genres de la littérature orale. Sa démonstration de la littérarité du nom procède du postulat que la sémantisation gouverne sa formation et qu'elle se réalise par l'obéissance à une loi cardinale tripartite : une idée, un objet et un style.

Ainsi, l'approche ethnostylistique qui prend en compte l'origine culturelle du texte, permet, selon N'guessan (2015, p.27), de saisir le sens des écarts de construction ou celui des tropes récurrents dans des noms dits héroïques :

L'un des arguments qui ont milité en faveur de la création de l'ethnostylistique est que les textes négro-africains posent des problèmes de production et de réception. Pour interpréter les modalités d'expression des textes, importe de maîtriser les lieux sources afin d'en mieux cerner les traits d'écriture. Ainsi, dans la perspective ethnostylistique, on ne peut pas atteindre à la totalité sémantique du texte africain en faisant fi du contexte référentiel de production, c'est-à-dire l'environnement contextuel, les circonstances et les lieux d'énonciation

2.5.3.1. La littérarité des anthroponymes héroïques

Etant locuteur de la langue kabiyè et ayant vécu dans la culture kabiyè, l'ethnolinguistique nous permet de comprendre le sens, la signification et les conditions d'émergence des anthroponymes dont la construction est basée sur la stylistique.

2.5.3.1.1. Les figures de construction dans la création nominale

Le style consiste en une actualisation ou une adaptation originales ou personnalisées de la langue dans un contexte. Le style induit un travail littéraire sur la langue selon Buffon () qui personnifie et avec raison, le concept de style « le style c'est l'homme lui-même ». Ainsi, dans la construction des noms, les artifices rhétoriques relatifs à la construction morphologique s'avèrent indispensables en vue de rendre facile la prononciation du nom. Les apocopes, les aphérèses, les syncope, etc. sont, pour ce faire, utilisées dans la création des noms, notamment ceux qui sont relatifs aux jours de naissance, les noms théophores etc. De même, certains noms héroïques usent de ces figures. C'est l'exemple des lexèmes nominaux tels que :

Akati /Akatou (qui ose ?) qui est une apocope de Akatinam/ Akatou nè ègnotinam ? (Qui ose m'approcher ?) et Mangbaraa/Maglaa (je surpasse) qui également l'apocope de (je les surpasse tous).

2.5.3.1.2. Les tropes

Ce sont les figures de pensée, des figures qui établissent un lien analogique direct entre un comparé et un comparant. Il est donc logique et évident que les règnes animal, végétal et minéral soient sollicités dans la création nominale, car ils constituent non seulement l'environnement de l'humain, mais aussi ce dernier en est un élément constitutif. Ainsi, par métaphore, hyperbole, ironie, entre autres, les hommes prennent les noms des animaux, des végétaux, des minéraux ou la réaction des uns sur les autres. L'intention de celui qui prend ou celui qui donne ces noms est de ressembler, un tant soit peu à l'être

auquel le nom fait identifier son porteur. C'est l'exemple des noms métaphoriques et hyperboliques comme Tooyou, Telou, Ming. L'usage de l'hyperbole est évident dans la mesure où le porteur ne saurait se muer en animal, arbre ou minéral ; mais, il voudrait juste s'y identifier, posséder quelques-unes de ses caractéristiques. Evoquant les motivations de la dation des zoonymes et dendronymes en pays biali (Nord du Bénin), Sambiéni (2014, p. 115 et 117), mentionne l'usage de la métonymie: « *Il est fait ici d'un style métonymique ; chaque animal symbolise un caractère ou un aspect qui sera celui de l'enfant ... Dans la recherche des qualificatifs pour exprimer la taille, la forme ou toute autre qualification, il est fait recours aux arbres ou aux plantes. L'espèce humaine est comparée à l'espèce végétale.* » Les aspects littéraires relevés, qu'en est-il de l'implication des noms héroïques dans les créations littéraires orales ?

2.5.4. Les anthroponymes héroïques dans les performances orales

La littérature orale est étant inhérente aux manifestations rituelles, les noms qui en émanent l'impactent significativement, par leur récurrence dans les performances que leur dynamique actancielle.

2.5.4.1. La récurrence dans les performances orales

Sous les effets conjugués de la désertification et de la démographie galopante, plusieurs espèces végétales et animales du pays kabiyè ont disparu. De nos jours, c'est grâce aux séries animalières, les parcs zoologiques et surtout à travers les créations littéraires, telles que les contes, les proverbes, les mythes et les noms que les jeunes connaissent, du moins de nom, ces composantes de l'écosystème qui ont marqué indélébilement l'imaginaire du peuple kabiyè. C'est malheureusement le cas de la plupart des animaux évoqués dans ce travail. Lors des contes ou en écoutant les chansons et les proverbes qui mentionnent régulièrement le lion, l'éléphant, l'aigle...les plus jeunes s'enquêtent de la morphologie, de l'attitude et des conditions de vie de ces animaux. Les proverbes ou expressions idiomatiques qui suivent illustrent l'influence de ces animaux sur la culture, le vécu quotidien du Kabiyè et par ricochet enrichissent la langue kabiyè :

- La terreur perdure dans l'antre du lion malgré son absence : L'évocation du nom d'un animal ou d'une personne qu'on redoute hante toujours ceux qui en avaient peur.
- Kidnapper/voler/ prendre les lionceaux : commettre l'erreur de commettre un acte périlleux.
- Croire avoir tué l'éléphant : expression ironique qui signifie s'enorgueillir d'un quelque chose qui est loin d'être un exploit.
- Avoir le malheur de tuer l'éléphant : réaliser une prouesse dont on tire peu de célébrité. Cette expression idiomatique fait référence aux honneurs dont on couvre les chasseurs qui tuent les gibiers tels que les biches. Or celui qui tue l'éléphant, n'en aura pas droit à cause du fait que la taille et la masse du pachyderme obligent tout le village à aller le dépecer là où il est tué. Par conséquent, le héros est glorifié.
- Le baobab est déraciné : cette expression en apprenant la mort d'une notabilité ou d'un vieillard.

2.5.4.1.1. Le statut actanciel des référents éco-anthroponymiques dans les genres littéraires oraux

Dans les récits oraux (le conte ou le mythe, le proverbe), le lion et l'éléphant dont les noms sont attribués par métaphore ou hyperbole aux héros, jouent les rôles de roi, chef ou du plus fort parmi les animaux. Dans le conte kabiyè, le lion, de par sa voracité, sa violence et son invincibilité joue le rôle de roi de la jungle ou chef des animaux. De même, l'éléphant le joie aussi, grâce à son envergure et sa masse. Leurs décisions sont incontestables et quiconque s'y oppose, s'expose aux châtiments cruels. La présence des animaux domestiqués par les hommes s'explique, selon l'épilogue des conte kabiyè, par la crainte des représailles de ces deux rois de la jungle auxquels ces animaux, autrefois leurs sujets, auraient désobéi.

Le baobab, la pluie, le feu, le vent, entre autres, qui sont récurrents dans la chanson, le proverbe ou le nom, comptent toujours parmi les principaux personnages du mythe et du conte kabiyè.

Conclusion

Les anthroponymes héroïques prennent leur source dans les traditions martiales et la popularisation de ces noms s'explique par les superstitions selon lesquelles les porteurs de noms héroïques pourraient devenir héros. Le symbolisme, la signification ou le sens de ces noms nécessitent un travail linguistique, sémiotique et rhétorique qui a donné un contenu sémantique et poétique à l'anthroponymie dont la compréhension est tributaire de la maîtrise de des coutumes du kabiyè. Dans le même sillage, la compréhension des anthroponymes héroïques, qu'ils soient des zoo-anthroponymes, des dendro-anthroponymes, ceux émanant des minerais ou les lexèmes, induit la connaissance des traditions martiales, caractéristiques de la culture kabiyè. En somme, le rapprochement de la morphologie et les actes des héros aux composantes de l'écosystème débouche sur une nomenclature essentiellement éco-anthroponymique qui colle très bien avec la stature et les performances des héros dans leurs pratiques traditionnelles. Quant à la démocratisation de ces anthroponymes dans la société kabiyè, elle tient à la superstition liée à la philosophie du baptême qui emprunte ces noms héroïques pour que les nouveau-né emboîtent le pas aux héros. Cette popularisation est également tributaire des autres créations littéraires, notamment le conte, proverbe, le chant qui rythment le vécu du peuple kabiyè.

Bibliographie

- Awizoba E. (2023), « Des anthroponymes issus de la faune et de la flore en Kabiyè : sens et portée », *Rilale*, volume 6, Numéro 2, 71- 85
- Bromberger C. (1982), « Pour une analyse anthropologique des noms de personnes », *Langages*, 16^{ème} année, 66, *Le Nom Propre*, 103 -124.
- Calame-Griaule G. (1977), *Langages et cultures africaines : essais d'ethnolinguistique réunis et présentés par Calame-Griaule*, Paris, François Maspero.
- Koudjo B. (2015), *Pour une nouvelle taxinomie de la parole littéraire en Afrique. Problématique des genres de la littérature orale*, Lomé, Awoudy.
- Mendo Zé G. (2010), *Cahier d'un retour au pays natal Aimé Césaire : une approche ethnostylistique*, Paris, L'Harmattan.
- Nguessan A. P. (2015), « La stylistique, une approche dynamique au service du texte littéraire », *Lettres d'Ivoire*, Numéro 20, Juin
- Sambieni C. (2014), *Les noms de naissance. Identité culturelle et conception du monde chez les peuples biali du Nord-Bénin*, Lomé, Awoudy.
- Tchalim T. (2004), *Culture, traditions et droit*, Lomé Editogo.

CHAPITRE 3 : NOMS PROPRES : DIVERSITÉS SOCIALES ET ETHNIQUES

3.1. Les noms propres et leurs secrets dans la civilisation des Beembe précoloniaux du Congo-Brazzaville (XVI^e-XIX^e siècles)

Lucien NIANGUI GOM

Université Marien Ngouabi-Congo

Résumé : Le nom propre dans la société précoloniale *beembe* était quelque chose de vivant, à l'instar de l'homme lui-même qui le portait et de qui il tenait et la bigarrure et la truculence. Il naissait, grandissait, s'étiolait puis disparaissait, le classait socialement dans un phylum donné et culturellement en le situant géographiquement. Le nouveau-né n'était intégré dans le lignage dans la société des vivants et des morts qu'à partir du moment où il était nommé et la dénomination qui lui donnait son statut d'être vivant. Patrimoine social, culturel et religieux, le nom à donner était un enjeu âprement disputé par les lignages des époux et leurs chefs respectifs, garants de l'harmonie sociale et gestionnaires sourcilleux de leur patrimoine avaient instauré le principe alternatif dans la nomination des enfants : un nom du côté paternel suivi d'un du lignage de la mère et vice-versa. Chaque lignage avait un corpus anthroponymique qu'il gardait jalousement et transmettait de génération en génération à ses membres, hommes et femmes.

Nommer un nouveau-né, c'est en parler d'une certaine façon, c'est révéler des circonstances, des situations, des qualités, des défauts, c'est rappeler des événements, enfin c'est faire une connaissance de la personne. Nommer un enfant, c'est le situer géographiquement, sociologiquement, historiquement. Connaître la langue, c'est connaître les valeurs sémantiques des mots, c'est connaître les sens et les secrets de leurs noms. Ainsi, les noms relatifs aux traitements médicaux dont les futures mamans avaient été l'objet avant la naissance de leurs enfants : Une pratique qui allait écorner tout un pan de l'histoire personnelle ou communautaire gaie ou dramatique, un repère dans le temps et dans l'espace, un élément de reconnaissance et d'intégration des individus pour devenir une étiquette semblable à des milliers d'autres étiquettes qu'on oppose sur un produit usiné.

Pour y parvenir, une méthodologie était utilisée dans ce travail. Celle dite classique et qui consiste à interroger les sources orales, écrites et onomastiques bien avant de les faire passer au crible pour en tirer les bribes de vérités historiques.

Mots clés : Beembe, onomastique, nom, patrimoine, lignage.

Introduction

Bien que les théoriciens aient souligné l'importance de l'onomastique comme instrument de connaissance historique, rares sont ceux qui tentent d'analyser, les noms propres, afin d'en tirer des renseignements valables. L'onomastique semble frappée d'ostracisme à cause sans doute de l'ésotérisme de ses matériaux. On est d'autant plus heureusement surpris quand on rencontre un auteur qui s'intéresse aux noms propres, les traduit, les commente, afin de mettre en évidence leurs implications sociales et politiques. Des études récentes font état de données onomastiques pour étayer leurs argumentations. Toutes ces études font appel à des notions linguistiques et tendent d'aller au-delà des mots. Les formules onomastiques sont des messages dont les propriétés doivent être recherchées au-dessus du niveau habituel de l'expression linguistique.

Le nom était hier, quelque chose de vivant à l'instar de l'homme lui-même qui le portait et de qui il tenait, la bigarrure et la truculence. L'homme naissait, grandissait, s'étiolait puis disparaissait, le classait socialement dans un phylum donné et culturellement en le situant géographiquement. Le nouveau-né n'était intégré dans le lignage et dans la société des vivants et des morts qu'à partir du moment où il était nommé et la dénomination qui lui donnait un statut d'être vivant n'intervenait qu'une semaine, voire davantage, après la naissance, le temps de laisser aux virtuels «éponymes, vivants ou défunts de manifester leur désir d'être nommés.

Patrimoine social, culturel et religieux, le nom à donner était un enjeu âprement disputé par les lignages des époux et leur chef respectif garants de l'harmonie sociale et gestionnaires sourcilleux de leur patrimoine avait instauré le principe alternatif dans la nomination des enfants.

Cette étude sur les noms propres dans la civilisation *beembe* n'a d'autre but que de répondre à la préoccupation du Centre International des Civilisations Bantu (CICIBA) qui utilise essentiellement des critères du lexique onomastique, plus particulièrement les significations et catégories thématiques des noms pour reconstruire l'histoire des groupes ethniques.

Dans ce texte, il s'agit d'abord de répertorier le corpus anthroponymique *beembe* avec leur signification, ensuite nous montrerions la valeur et le rôle de la dation de nom dans cette société avant d'évoquer enfin leurs fonctions et principes de dation.

3.1.1. Le répertoire des anthroponymes beembe et leurs sens

Nous en dressons la liste dans l'ordre alphabétique des anthroponymes propres répertoriés dans la société beembe. Le sens est proposé chaque fois que possible.

Noms	Sens des noms
Bakala	Etre ou enfant masculin, traduit la force, la vaillance
Bibila	Les confessions familiales publiques lorsque survient un cas de maladie dans le groupe ;
Bikandou	Les protections contre les esprits maléfiques où contre les voleurs
Bikinda	Le séjour des morts
Bikindou	Les bagarres ;
Bilembou	Les nasses
Bilongo	Préparations médicales, remèdes;
Bimbeni	L'enfant né dans un campement de chasse ou de pêche
Bissalou	Nom attribué à un enfant dont les parents sont des travailleurs
Bisseyou	Les rires ; nom attribué à celui qui naît avec des malformations physique
Bissila	Oiseau loriquet ;
Bissombolo	Palabres, bagarres ;
Bitassi	Les larves de grenouille
Bitalaka	Les claies;
Bitemou	Les ristournes
Bitsimi	Les soucis, les tourments psychologiques
Biyekele	Un abandonné, l'enfant dont la mère est morte à son accouchement.

Bidzimou	Les silhouettes
Bizongo	Les coups de feu
Bolbiko	Les habits mouillés, nom attribué à un enfant pour lui rappeler les souffrances endurées par ses parents pendant sa gestation;
Bouende	Le rat à poils roux, nom attribué à un enfant né avec des taches, de rousseur et soigné avec les poils de ce rat.
Bouila	Action de se jeter sur quelques choses
Boukoulou	Ancienneté, nom attribué à l'enfant dont les parents sont très attachés aux coutumes de leurs clans ;
Boukouaka	Une variété de champignon de la forêt ;
Boussele	Une variété de champignon poussant sur les arbres morts ;
Bouta	Fusil ;
Boutoto	La terre ; le sol, le nom attribué à l'enfant pour le prémunir contre la mort ;
Kanga	La termitière, le rassembleur, celui qui est capable de reconstruire la famille désharmonisée ;
Kiangou	La méchanceté
Kibamba	Celui qui met l'ordre là où il y a le désordre
Kibiti	Le nom d'un enfant né aux champs
Kibondo	Celui qui console, nom attribué à l'enfant dont le rôle sera de répondre aux besoins de la famille
Kihouari	épidémie, l'enfant né pendant une période d'épidémie
Kihoulou	Le nom attribué à l'enfant dont les parents ont « t » traités avec mépris dans la société
Kilondo	L'enfant né grâce à l'intervention de Kilondo, esprit de la terre protecteur des nourrissons. Kilondo, esprit femelle est le symbole de la douceur et de la beauté
Kimfoko	Feuille morte, nom attribué à l'enfant pour le prémunir de la mort
Kinsouaka	Enfant venu au monde grâce à l'eau lustrale avec laquelle le chef de lignage asperge tous les siens rassemblés pour un 'kibila' ; conseil de famille.
Kivoutiki	Un aller-retour ; un revenant, l'enfant né le jour de l'enterrement d'un membre de la famille ou l'enfant présentant à la naissance les traits physiques d'un membre de la famille décédé.
Kiyobi	L'enfant né après le rituel de déterrement par un <i>nganga kisa</i> (féticheur) d'une poterie à usage magique
Loufoua	La mort, nom attribué à l'enfant pour le protéger l'enfant de la mort.
Mahoungou	Action d'écarter, rituel visant à arracher le malade des mains des sorciers, statuette du <i>mikisi lembe</i> à double visages masculin et féminin. Elle symbolise l'intégrité de l'être humain.
Makaya	Les feuilles ; nom d'un enfant né après que sa maman ait été soigné par des feuilles provenant d'un rebut.
Massika	Ce qui est tarissable ; nom attribué à un enfant pour le prévenir de l'effritement de la lignée par conséquent, il a la charge de la protéger et la faire grandir

Ngoulou	Le porc ; l'enfant né à la suite d'un jugement condamnant le coupable à payer un porc en amende ; nom attribué à un enfant adultérin.
---------	---

Ce tableau des anthroponymes n'est qu'un échantillon. La réalité de ces divers noms n'est pas contestée, mais leur interprétation, toute prudente et objective qu'elle soit, sera peut-être mise en doute. Il n'en reste pas moins que ces témoignages du passé, ces formules verbales ont le mérite d'exister, même si elles ne constituent que des instruments imparfaits, des fragments de connaissance.

3.1.2. Valeur et rôle de dation des noms dans la civilisation beembe

Les données onomastiques récoltés dans les civilisations de l'oralité ont-elles livré les renseignements qu'on est en droit d'en attendre ? A-t-on exploité systématiquement toutes les sources disponibles, écrites et orales ? Enfin, quelle valeur accorder à ces matériaux ? Peuvent-ils faire progresser les connaissances historiques ? L'onomastique, auxiliaire de l'histoire, a ses limites, c'est indubitable, mais il convient d'autre part de souligner son réel intérêt pour l'historien.

Les noms propres sont porteurs d'histoire. Personne ne met en doute que l'onomastique est non seulement utile, mais nécessaire à l'ethnohistoire : elle est une source de renseignement et son utilisation rationnelle est souvent éclairante. Les données anthroponymiques s'avèrent précises chaque fois qu'elles transmettent de l'information, surtout dans l'établissement des liens entre populations ou clans éloignés, migration, mouvements de population, contacts culturels, rivalités diverses, etc.

Dans une étude antérieure portant sur : *Le système de dation des noms et leurs valeurs éducative chez les Beembe* (L. Niangui Goma, 2013), nous avons scruté et décrypté l'imposant corpus de près de 250 noms propres *beembe*, patrimoine pluriséculaire sans cesse renouvelé, mais menacé, sinon de disparition, du moins de réduction drastique à plus ou moins brève échéance à cause l'intrusion dans la dation du nom du modèle patronymique européen réducteur à souhait et obligé sans honte. Le nom dans la société *beembe*, est une donnée socioculturelle importante, en tant qu'il représente la conscience du passé et sa projection sur l'avenir. C'est en tenant compte de cette donnée que le couple propose le nom que portera le nouveau-né, mais en restant attentif aux *desirata* des membres de leurs groupes réciproques : oncle maternel, grands-pères paternel et maternel, tantes paternelle et maternelle qui souhaiteraient avoir un homonyme.

Cependant, la signification de bien des anthroponymes montre que l'on doit également prendre en compte les événements, les circonstances qui ont entouré la naissance de l'enfant, ou l'ont marquée. Le plus souvent en effet, le nom qu'un nouveau-né reçoit est en rapport avec le vécu social et l'histoire du groupe. Par exemple, pour un enfant né en temps de guerre, ou au cours d'un voyage, l'idée de guerre ou de voyage peut être évoquée dans son nom. Son nom évoquera les circonstances de sa naissance.

Et sans doute, les vicissitudes de l'histoire, les changements sociaux qui entraînent souvent une nouvelle définition des valeurs d'une société, influent sur la langue et la font évoluer, avec une action plus ou moins directe sur le langage, les noms, lesquels, éléments du langage, sont un signe linguistique (un signifiant, un signifié) ; ils traduisent, en effet le contexte et les circonstances de leur création et de leur attribution; mais il y a loin de la perturbation à la disparition complète. Dans ces sociétés, un nom de personne ne disparaît qu'avec le groupe de filiation tout entier, lorsqu'il n'y a plus personne de vivant

qui, par l'attribution de son nom à un nouveau-né, exprime bien cette démarche ritualisée : *ku luka* mot à mot : vomir, sous-entendu vomir, le défunt par la réactualisation de son nom. Le souci de tous (*Beembe* et *Teke-lali*) est de passer de l'éternité par la pérennisation de leurs noms : *ni fil nana ni fwa ko*, je vais mourir sans mourir ; dit un proverbe *beembe*.

Le vivant par qui et en qui le défunt ressuscite à la vie est appelé *ndusi* en *beembe*, *nduse*, en *teke-lali*. On le place sous la protection spéciale du "défunt". Mais, comme il est rare qu'un nom soit gommé par l'extinction totale et entière du groupe, le nom devient un héritage transmis de génération en génération. Il est la mémoire du groupe. Aux impies et aux imprudents qui seraient tentés de s'écarter de la règle, les morts, en personne, se chargent souvent de rappeler brutalement le devoir sacré (D. Ngoïe Ngalla, 2007, p. 25).

Puisque généralement, le nouveau-né porte le nom d'un membre du groupe mort ou vivant pouvant, de cette façon se perpétuer dans le temps de l'histoire, la considération dont jouira cet enfant au sein du groupe a tendance à être la même dont jouissait, au sein du même groupe, celui dont il est le *ndusi*, celui dont il porte le nom. Celui dont il est en quelque sorte le duplicata. De la sorte, cet enfant s'attire le respect et les honneurs de celui dont il est le *ndusi*. Objet de tous les vœux : on lui souhaitera par exemple d'incarner la puissance et les qualités de l'ancêtre dont il porte le nom.

Léopold Sedar Senghor (1945, p.52), dans : *Chants, d'ombre et poèmes* écrivait à ce sujet : *J'étais moi-même le grand-père de mon père, j'étais son âme et son ascendant*. Ces vers montrent que Senghor est dénommé du nom de son aïeul, et que à travers le jeune Senghor, l'on percevait l'ancêtre disparu. Nous sommes là en plein cœur de la culture africaine en ce qui concerne les patronymes. A ce sujet, le pasteur Joseph Mongoyo (1988, pp. 7-8) écrit :

Il y a donc une relation intime entre le nom et la personne ou la chose nommée. C'est pourquoi, chez les Kongo, comme partout ailleurs, posséder un nom d'une personne, c'est être en état d'agir sur elle et par elle. Quelle que soit l'origine, le nom dans nos sociétés est tenu pour constitutif de la personne.

Voilà pourquoi il est interdit d'appeler quelqu'un la nuit par son propre nom, comme il est aussi déconseillé de répondre à un premier appel, la nuit. On estime, en effet que dans la nuit, errent les mauvais esprits en quête de proie. Répondre à un premier appel la nuit, c'est créer, au plan de la magie noire omniprésente dans les sociétés archaïques sous-tendant les relations des acteurs sociaux, une ouverture que le sorcier, force occulte et nuisible opérant dans l'obscurité de la nuit, utilise pour jeter un mauvais sort, pour emprisonner, ou « manger » une âme. Car, le pouvoir du sorcier lui permet de peser sur le destin de qui il veut. Rarement en bien. Et la parole du sorcier est puissante. Il n'est pas rare d'entendre, à ce sujet, que : son nom a été déjà cité, ou simplement son nom a été cité, *ba mu tanguna* dans le monde des puissances maléfiques. Cela veut dire que, à partir seulement de l'évocation de son nom, la personne concernée est immédiatement atteinte. Dans la pratique sorcellaire, le verbe citer (*ku tanguna*) est employé dans le sens de viser, de désigner une victime. De ce qui précède, il se dégage clairement que le nom d'une personne ne se prononçant pas n'importe où, n'importe quand et n'importe comment est une indication de son importance dans le système de représentation *beembe*. C'est donc dire l'importance capitale et la signification anthropologiques du nom dans la civilisation *beembe*.

La fonction du nom dans la société *beembe* est de signifier, mais aussi de situer la personne qui le porte dans un « ensemble social cohérent où les choses ont un sens » comme l'indique D. Ngoïe Ngalla (1981, p. 28)

Le nom désigne l'identité de l'homme qui le porte et révèle la culture à laquelle il appartient, au point où il est possible de dire : *Dis-moi ton nom, et je te dirai qui tu es et d'où tu es* (Dominique Ngoïe Ngalla, 1981, p. 31)

Dans la société *beembe*, le nom a ainsi une très grande importance. Donner un nom à quelqu'un ou à quelque chose suppose le co-naître. En effet, tant que tu ne connais pas les lois régissant la nature, les hommes dans leur rapport avec le cosmos, c'est-à-dire les réalités sociologiques et spirituelles qu'ils charrient, tu ne peux pas nommer. Nommer, c'est participer à la création, à la loi de la création. Donner un nom à quelqu'un, ou à quelque chose signifie réaliser, exercer sa volonté. Comme on le voit, la parole destinée à nommer constitue un élément important dans le dialogue social, dans la compréhension de l'homme et de l'univers. Le nom croit-on, véhicule une énergie qui se met automatiquement en branle lorsque le nom vous appartenant est prononcé. C'est ainsi que, même conscient qu'il s'agit de quelqu'un d'autre, on est parfois forcé de se retourner lorsqu'une personne portant le même nom que vous, est interpellée avec insistance. Parce qu'il s'établit à cet instant là comme un contact affectif, on dirait même ontologique entre la personne interpellée et soi-même.

Dans la tradition *beembe*, nommer est un acte sacré. Il obéit à un processus. A la naissance, l'enfant est un étranger (*munzense*) dans le monde des humains. Il est encore un *mwana ngani*, fils d'autrui. Dans une telle perception des choses, le nouveau-né est exempté de tout péché (*ma sumu*). Voilà pourquoi on dit : *wa kiri mu lu tumu lwa ba mbasi*, il est encore sous l'autorité du monde des anges. Pour l'intégrer au groupe, il faut lui donner un nom. Van Wing (1938, p. 5) qui aborde le sujet dit :

Lorsque l'enfant paraît, il n'est pas encore un être humain dans le sens plénier du mot. Il n'est encore qu'un *Kimpiatu*, une chrysalide. L'enfant ne sera homme parfait qu'à l'imposition du nom. Loin d'être simplement un nom, un signe extérieur, le nom fait partie de la personnalité.

Le nom le détache ainsi de l'ensemble des êtres. Il sert à signaler et à signifier une nouvelle présence dans la communauté et surtout dans le clan. Le nom achève de fait la distinction entre les humains et les non-humains (plantes et animaux) qui, eux, n'ont pas de noms personnalisés où peut s'investir un destin.

Le nom est un signe linguistique complet spécialisé dans la nomination d'un individu. Les contenus du nom sont variables selon les expériences initiales vécues par les parents à propos de la naissance ou à l'occasion de la naissance. Le nom, en tant que message, vise à une certaine efficacité, puisqu'il est motivé par une intention de communiquer, à l'adresse d'un terme récepteur de nature numineuse ou sociale.

Ainsi, aucun nom n'est linguistiquement incompréhensible ; il est toujours conforme aux patrons phonologiques et morphologiques du *kibeembe*. Le contenu des noms reste dans l'ensemble assez général, au point que la récurrence des mêmes noms dans un même groupe, les fait apparaître, en quelque sorte, comme des obsessions d'une vision du monde particulières à un groupe social.

Le nom par ailleurs, vise à l'efficacité sociale de celui qui le porte. Il vise à garantir la vie et le devenir de l'enfant. Voilà pourquoi certains noms visent à réparer une faute commise par tiers appartenant au groupe ; ils sont donc une réponse à un message émanant des puissances numineuses. D'autres noms sont des messages dont les parents prennent eux-mêmes l'initiative et qui visent à sceller une alliance propitiatoire avec une puissance. Dans ces deux cas, l'intervention du devin est nécessaire, soit qu'il déchiffre le contenu du message prohibitif, soit qu'il décèle la disponibilité de l'instance numineuse que les parents pourront utiliser ; il indique en outre vers quel intermédiaire

s'orienter, de façon à se mettre dans les conditions rituelles requises. La compréhension des messages émanant du numineux n'est pas toujours médiatisée par un devin ; elle peut être immédiatement saisie par la mère pendant l'épreuve de l'enfantement, ou à travers une coïncidence qui frappe son esprit.

Un nom est toujours un message, qui est une réponse à un autre message. Mais il n'y a de message qu'à l'intérieur d'un dialogue. Les noms sont donc des éléments d'un long dialogue. Ils se répondent les uns les autres. On voit donc que si un nom caractérise un individu pendant toute sa vie, là n'est pas l'essentiel. L'essentiel réside dans une intention de communiquer, de la part des donneurs du nom, le contenu sémantique du nom qui a en lui-même son efficacité, soit qu'il garantisse la vie de l'enfant, soit qu'il défende ou accroisse la renommée d'une famille.

Le nom pour les congolais en général, les *Beembe* en particulier se répète et survit dans les faits de parole. C'est que, faits de vocabulaire, il cristallise, à sa façon, tout un aspect du passé et de son espace culturel, puisque le nom, ici jamais neutre, est toujours porteur de sens, a une valeur sémantique propre. On peut donc dire avec Houis Maurice (1935, p. 41) que : *les textes (oraux) constituent des inventaires organisés où se reflètent les réflexions d'un peuple.*

Les noms des personnes assurent la continuité d'une culture dont ils sont un aspect fondamental ; une fois créés et attribués, ils sont répercutés par les générations successives des membres du clan, et du lignage. La rupture, même partielle, de leur chaîne, indique des ruptures et des perturbations de l'histoire du peuple en question. Le nom est dans la plupart des cas un signe linguistique attesté dans la langue en dehors de son contexte particulier d'énonciation, un signe linguistique traduisant l'aide, protection, association, entente, séparation, communication, conflit, botanique, échange, espace, temps, malheurs, pauvreté, vitalité, mort, offense, traits physiques, zoologique, jouissance, etc.

Le nom attribué n'est donc pas une fantaisie. Il ne traduit pas une subjectivité passagère. Le nom est chargé de transmettre l'âme du groupe ; souvent réponse à un nom antérieur, il est l'élément d'un dialogue en quelque sorte à distance entre générations. Il arrive que le nom ne préexiste pas à l'individu qui le porte, alors que, les situations auxquelles il se réfère préexistent. Le nom est alors l'occasion de le rappeler dans le dynamisme de la parole. Lévi-Strauss reconnaît, à propos des noms de jumeaux, dans les sociétés africaines, cet aspect du nom préexistant à celui qui le porte. Nous reconnaissons donc le bien-fondé de cette remarque de Lévi-Strauss (1962, p. 22) à propos des noms des jumeaux : Ces noms préexistent donc aux individus qui le portent et ils leur sont attribués à cause d'une condition qui est objectivement la valeur, mais où d'autres individus peuvent également se trouver.

Nous y a j o u t o n s toutefois ce correctif : il importe d'étendre cette observation à tous les noms des *Kongo (beembe)*. Tous les noms ont pour fonction d'agir sur ces conditions, soit qu'ils visent à garantir la vie comme signe antinomique de la mort, soit qu'ils visent à proclamer la renommée du groupe. Il y a toujours une réalité qui dépasse l'individu et à propos de laquelle les parents, donneurs des noms, prennent position.

Il est évident que le centre d'intérêt de l'étude anthroponymique, dans la mesure où elle concerne des systèmes se rapprochant du second type évoqué par Lévi-Strauss, doit être orienté vers son porteur. Cet aspect ne nous a d'ailleurs pas échappé puisque, même pour les noms individuels qui sont déterminés par l'appartenance clanique, il apporte la preuve, dans le cas des *Beembe* que :

La relation n'est pas avec le clan du porteur du nom..., mais avec celui du donneur, le nom que je porte évoque donc un aspect, non pas de la plante ou de l'animal qui servent

d'éponyme clanique, mais de la plante ou de l'animal qui servent d'éponyme clanique à mon parrain (Lévi-Strauss, 1962, p. 54).

Ce dernier point a une grande importance méthodologique. Il ne faudrait pas croire toutefois qu'aucune attention ne doive être réservée aux porteurs dans leurs rapports avec leurs noms. Des informateurs *beembe* nous ont suggéré que le nom est toujours objet d'explications, de la part des parents, au cours des divers degrés de l'éducation initiatique. Les noms jouent donc, à certains moments de la vie des individus, le rôle de facteur d'intégration. En effet, motivé par une situation lignagère ou clanique particulière, le nom introduit son porteur dans l'histoire de son propre groupe, jusqu'aux systèmes des noms claniques et des lignages. On voit donc que les rapports des noms à leurs porteurs se situent à un niveau tout autre que celui où nous sommes situés dans cette étude.

Paul Nzete (1986, pp. 157-172), étudiant le système d'appellations des congolais, affirme que le nom est plus qu'un présage. Il définit l'identité et la personnalité de son porteur. Le nom dans la société congolaise joue, selon lui, un rôle fondamental. Sur cette base, cet auteur passe en revue les différents systèmes d'appellations traditionnelles, tout en s'efforçant de circonscrire chacun d'eux dans le contexte selon leurs principales fonctions. Il en cite quatre : la fonction d'identification, la fonction d'immortalisation, la fonction psychologique ou magique et la fonction situative. Bien que tout le système soit encore d'usage aujourd'hui, le constat de Paul Nzete est plutôt alarmant, du fait que le système d'appellation traditionnelle se meurt.

Tout au long de leur histoire, le nom constitue dans les lignages une propriété morale que la coutume oblige de respecter. Il se transmet par tradition, et indique avec une approximation suffisante, le groupe auquel appartiennent l'individu et la famille dont il est issu. Nul, en effet, ne peut alors revendiquer la possession d'un nom, si ce nom n'a pas été porté avant lui par un de ses ascendants en ligne directe, tant du côté paternel que maternel.

On sait que les noms sont l'un des éléments de la langue utilisés par les membres d'une société donnée pour se connaître et spécifier l'identité de chacun. Ils jouent en quelque sorte le même rôle que les numéros immatriculent des voitures qui permettent d'identifier les propriétaires. Mais dans le cas du nom, il semble qu'il y ait un lien étroit entre l'objet et le signe dont on se sert pour l'identifier. L'expression nom propre semble bien exprimer cette unité entre le nom et la personne qui le porte.

Le nom sert sans doute à marquer l'individualité de principe de chaque personne, sa singularité liée à la fois à son histoire ainsi qu'à ses qualités personnelles. Bien que permettant principalement l'identification des individus dans sa fonction vocative, le nom chez les *Beembe* peut remplir d'autres fonctions :

-Fonction unificatrice : le nom situe l'individu dans l'espace, il le relie à celui-ci, en exprimant son appartenance à son clan, son ethnie et à sa société. Cette observation est rapportée notamment par Capelle (1948, pp. 8-12) qui écrit : *Les noms des personnes sont, dans l'immense majorité des cas, des noms d'ancêtres fondateurs des clans.*

-Fonction linguistique : puisqu'il est constitué d'une suite de morphèmes, le nom dans sa structure morphosémantique est porteur d'un message s'adressant aussi bien aux morts qu'aux vivants, aux esprits comme aux humains.

-Fonction vitale : dans la vision des *Beembe* le nom est, en quelque sorte, une autre partie de soi-même. Ainsi, par exemple, un *Beembe* n'admet pas que l'on crie son nom la nuit ou dans la forêt, de peur que les sorciers ne s'en emparent et puissent ainsi trouver le moyen de lui faire du mal. Cette observation est rapportée par Tshimanga Kutangidiku (1979, p. 57) : *Le nom, à travers le message qu'il communique peut être expression d'un destin heureux ou malchanceux.*

Dans ces sociétés, le nom étant une chose sérieuse et dont la dation ritualisée obéit à des règles, le fait de retrouver les mêmes noms sur les mêmes espaces sociaux culturellement identiques, quoi qu'apparentés, signifie qu'un même destin, avait longtemps, accompagné ces sociétés, d'une façon ou d'une autre.

La réalité de ces divers noms propres n'est pas contestée, mais leur interprétation, toute prudente et objective qu'elle soit, sera peut-être mise en doute. Il n'en reste pas moins que ces témoignages du passé, ces formules verbales ont le mérite d'exister, même si elles ne constituent que des instruments imparfaits, des fragments de connaissances.

3.1.3. L'étude des anthroponymes par rubrique

Les circonstances dans lesquelles on attribue un nom sont nombreuses. Elles peuvent être psychoaffectives, celles liées à la mort, au malheur et à la pauvreté ; celles liées au sacré, c'est-à-dire des noms qui sont des noms suggérés à la suite d'une intervention de puissances numineuses ; celles ayant lien avec la flore, et enfin, celles ayant lien avec la faune.

3.1.4. Les anthroponymes psychoaffectifs

Les noms sont donnés à la suite d'événements heureux. C'est par exemple un hommage à la grande amitié qui unit deux personnes, ou deux familles qui ont eu, dans le passé, des mésententes.

Ces noms qui expriment la satisfaction font valoir trois ordres d'idées : les uns signifient la grande joie, le bonheur d'avoir des enfants et de pouvoir leur offrir dès la naissance un foyer uni et aisé ; on rencontre aussi bon nombre de noms théophores par lesquels on rend grâce aux esprits qui ont accompagné la vie des parents. D'autres noms expriment nettement que la naissance s'inscrit comme un événement heureux, dans le circuit des échanges qui s'est établi entre des groupes de parenté : les bienfaits s'accroissent comme une semence qui donnera des fruits, comme une maison qui se bâtit.

D'autres enfin, sans insister sur l'accroissement progressif des bienfaits, marquent une louange, ou la gratitude à l'égard d'une famille envers laquelle on est redevable.

On peut ainsi citer :

Noms	Signification
Ngabiyengui	Celui qui déborde de l'esprit d'entente ;
Kiminou	La joie, l'espérance ;
Koutia	Celui qu'on aime. C'est la louange qu'on rend à l'amour liant les deux conjoints en nomment ainsi l'enfant ;
Bouesse	Le chanceux ;
Matondo	Les remerciements ;
Kiminou	Celui qui déborde de joie ;
Ngampolo	Le chanceux

3.1.5. Les noms en rapport avec les antagonismes

Ces noms qui se réfèrent à une situation de conflit restent assez imprécis dans leur contenu. L'allusion est toutefois très bien comprise par les personnes visées. Le dénominateur commun de tous ces noms est donné par le sentiment que, le père et, en son nom, ses proches, s'estiment lésés ; soit qu'on médise d'eux, soit qu'on leur impute à

tort la responsabilité d'une discorde. Ils confirment publiquement qu'ils ne se reconnaissent en rien coupables, qu'ils ont de leur côté la vérité, qu'ils sont « la route de la vérité ».

Les causes de conflit sont nombreuses. Le conflit s'installe soit au sein de la famille entre le père et son fils aîné, entre le père et un parent plus âgé qu'il faut quand même respecter malgré la médisance où il se complaît, soit entre les membres des familles qui, à l'occasion d'un mariage, sont devenues alliés.

Étant donné que la résidence est patrilocale, les femmes sont des étrangères dans leur nouvelle famille, au moins aussi longtemps qu'elles n'ont pas d'enfant. Pour peu qu'il y ait plusieurs enfants décédés, on les mettra en cause. Elles reçoivent des visites de la part des parents de leur propre famille, et cela ne plaît pas toujours à leurs beaux-frères ou à leurs beaux-parents. Dès qu'elles portent un enfant, leur statut change et leur position s'affermi ; elles s'intègrent dans la famille de leur mari. Chacun rejette sur les autres la responsabilité des conflits. De toutes les façons, ceux-ci ne sont pas tellement aigus : la cohésion familiale est assez forte pour en limiter les effets.

Plusieurs noms font nettement référence au fait d'avoir obtenu gain de cause. Et cette « vérité » est clamée par le nom de l'enfant.

Si au contraire, tel père n'a pas obtenu gain de cause, le nom de l'enfant lui permettra encore de clamer son innocence et de rétablir sa réputation écornée. Les noms apparaissent donc lorsque les passions se déchainent comme les éléments dialectiques d'un long dialogue qui, à terme, permet à chacun de se justifier.

La plupart des anthroponymes, sinon tous, ont lien avec le vécu social. De sorte que chacun d'eux est affectivement marqué. Ces noms disent l'histoire de la société au plus haut comme au plus bas niveau.

Par exemple, pour un enfant né pendant la période de guerre, ou au cours d'un voyage, l'idée de guerre ou de voyage pourrait être évoquée dans son nom. Son nom dit les circonstances de sa naissance.

Les noms exprimant les antagonismes sont

Noms	Signification
Mizingou	Les conflits, les guerres ;
Bikindou	Les bagarres, celui qui aime les bagarres
Bidilou	Les pleurs
Maboto	Les coups de poing
Missamou	Les problèmes
Matono	Les conflits, les querelles

3.1.6. Les anthroponymes ayant lien avec les maladies

Ces anthroponymes traduisent l'état psychologique des *Beembe* devant l'épreuve de la maladie.

Voici ici recensés les noms ayant lien avec les maladies :

Noms	Signification
Maberou	Les maladies. Nom attribué à l'enfant dont la mère tombait souvent malade pendant sa gestation
Nkala	La stérilité

Nkombo	La maladie que contractent les femmes en âge de procréer ;
Bilongo	Potion thérapeutique
Kilondo	Enfant né grâce à l'intervention de kilondo, esprit de la terre ;
Lembe	Plante utilisée dans plusieurs préparations thérapeutiques traditionnelles ;
Kinsouaka	Enfant né à partir d'un traitement par l'eau lustrale dont le chef de lignage asperge tous les membres du clan lors d'un rituel de purification, appelé « <i>musouaka</i> », qui signifie purification.
Mpori	Une prière invoquée lors de l'extraction des balles et ou des flèches lors des guerres inter claniques ;

Ces anthroponymes ont la même signification dans les deux communautés, *teke-lali* et *beembe* liées par ailleurs par de fortes ressemblances dans d'autres registres de leurs cultures.

3.1.7. Les anthroponymes ayant lien avec la mort, le malheur et la pauvreté.

Ces anthroponymes traduisant le deuil sont aussi des anthroponymes antinomiques de la mort dans le milieu culturel *beembe*. Un désir lancinant en effet chez les *Beembe* : celui d'avoir des enfants. Autrement dit le désir de « la maternité est un état naturel de la femme *beembe*. Quand elle n'a pas d'enfants dans le ventre, elle en porte un sur le dos».

Les entraves à la fécondité sont nombreuses. Les causes de la stérilité peuvent être occasionnelles ; mais les causes principales sont à rechercher dans la volonté des puissances supranaturelles. Elles peuvent en effet, s'opposer à la venue d'un enfant parce que telles de leurs injonctions n'ont pas retenu l'attention des humains. Or, comment ceux-ci les connaissent-ils ? Ils peuvent les saisir immédiatement dans les messages dont le signifiant est une particularité de l'environnement physique. Mais, il est fréquent que le déchiffrement du message ne soit pas possible et même que le message ne retienne pas l'attention de ceux auxquels il est destiné ; alors les conséquences se manifestent par la mort répétée des enfants, ou par la stérilité. Il ne reste plus pour les parents que de rechercher les causes profondes de telles déconvenues. Ils vont alors consulter un devin. Le rôle du devin est de déchiffrer, de décoder un message que les intéressés n'ont pas compris et même, souvent, qu'ils n'ont pas perçu. Il s'agit surtout de message prohibitifs, mais le devin peut également conseiller à la femme qui attend un enfant, quand il est consulté au dernier moment, d'accoucher dans un lieu qu'il "voit" à distance, un lieu proche du carré des parents, de façon à faciliter l'accouchement et, par là même, à assurer la vie de l'enfant. Le devin ne fixe pas lui-même le nom de l'enfant à naître, sauf dans des cas d'urgence. Par exemple, lorsqu'on attribue le nom de *Loufoua* au nouveau-né, on veut le prémunir contre la mort.

Voici quelques anthroponymes antinomiques:

Noms	Signification
Loufoua	La mort ;
Mapembe	Les cimetières ;
Makila	Le sang ;
Bouhouélou	La pauvreté ;

Maniongui	Les souffrances ;
Mampassi	Les souffrances, les épreuves ;
Matsangassa	Les larmes ;
Milebe	Les veillées mortuaires
Bidilou	Les larmes
Mampembissi	Avoir pitié, pour préserver le nouveau-né de la mort.

Ces anthroponymes ont une signification identique dans les deux communautés culturelles.

3.1.8. Les anthroponymes ayant un lien avec la faune

L'inventaire des noms de la faune révèle les mêmes imbrications des cultures des Kongo de la Vallée du Niari. Aucune discussion possible. Le rapport de parenté culturelle liant ces deux groupes tombe sous le sens, d'autant que la plupart de ces groupes frappent nombre de ces animaux des mêmes interdits. Par exemple, l'interdiction faite aux femmes de manger de la civette, *nzoobo*, de la mangouste des marais, *mubaku*. L'enquête montre, qu'il y a ici aussi, des rapprochements sur le plan anthroponymique entre les *Beembe* et le reste des Kongo de la Vallée du Niari, lorsque les anthroponymes sont tirés des noms d'animaux. Ces anthroponymes ont une signification identique dans les territoires des Kongo de la Vallée du Niari. Ces noms d'animaux, rares, féroces et rusés, sont attribués à des humains pour invoquer les particularités de l'animal dont on porte le nom.

Ainsi, nous avons :

Noms	Signification
Nzaou	Eléphant
Mouleri	L'épervier
Ngoueri	Un oiseau forestier ;
Nkoussou	Le perroquet ;
Ngo	La panthère ;
Ngondo	Une variété d'oiseaux de nos forêts
Ngoulou	Le porc ;
Nkombo	Le cabri ;
Nkoto	Un écureuil ;
Nzobo	La civette ;
Tsiete	Le moineau ;
Nkabi	L'antilope
Moubakou	La mangouste des marais
Nguembou	La sauvette
Moukoussou	Le rat à robe rayée ;
Mounoundzi	Le rat musqué ;
Ngoumba	Le porc-épic
Mbala	Le chat sauvage
Nzobo	La civette
Kimpounga	La chauve-souris

Les anthroponymes comme, *Ngoulou*, *Nkombo*, *Moubakou* renvoient à des pratiques rituelles de ces sociétés, ainsi que les noms de certains mammifères tels que : *Ngaka* ; *Nkoto*.

Les noms d'oiseaux *Nkoussou Ngondo*, *Mouleri Ntiete*, *Ngoueri*, *Nguembou* et même les noms de certains poissons *Ngolo* (silure), *Nyala* (carpe) renvoient également à des pratiques rituelles.

3.1.9. Les anthroponymes ayant un lien avec la flore

Noms	Signification
Moussitou	La forêt
Makaya	Les feuilles
Kimfoko	Les feuilles mortes, nom attribué à l'enfant pour le prémunir contre la mort
Kititi	L'herbe sauvage
Kibiti	La savane
Kifoula	Le fruit, la fleur ;
Moumpoko	Une herbe adoucissante qui entre dans la fabrication de potions contre les maux des cœurs
Kimpolo	Une coquille vide, fruit immature ;
Kifouangui	L'immature ; quelques chose sans importance

Les anthroponymes : *Kititi*, *Kinfoko*, *Kifoula*, *Kifouangui* sont donnés pour préserver les porteurs de la mort. La mort qui est considérée comme une arracheuse des vies humaines, une envieuse, une dévoreuse des hommes bien portants, ne peut rien, contre une *Kititi*, herbe sauvage ; *Kinfoko*, feuille morte ; une *Kifoula*, fleur et un *Kifouangui*, immature, sont des êtres sans valeurs et sans importance dont la mort n'a aucune envie.

3.1.10. Les anthroponymes traduisant le sacré

La théonymie ou étude des noms de divinités, et l'hagionymie (*hagios* « sacré, saint »), étude des noms de saints d'une société ou d'une région, dont l'intérêt linguistique est souvent très grand, sans parler de l'histoire proprement religieuse et de l'hagiographie qui tirent de cette étude beaucoup d'enseignements; ainsi, l'examen des théonymes est souvent le seul recours dont dispose l'historien pour tenter de cerner la personnalité de divinités régionales ou locales d'une société.

Dans la *beembe*, l'idée que l'on se fait des êtres sacrés est la même. Au-delà de ce monde, il y a à l'évidence, bouleversement de l'ordre naturel ; l'au-delà est le lieu du mystère, le siège des puissances tout autres, surhumaines, surnaturelles et comme telles, effrayantes, car ambiguës et ambivalentes, puisqu'elles peuvent être comme tout ce qui est sacré, aussi bien nuisibles que bienfaisantes.

C'est pourquoi, lorsqu'on peut localiser, identifier, l'espace où se trouvent ces puissances, on se rend compte qu'il est frappé d'interdit, c'est-à-dire le *nkita*. Les *Nkita*, sont aussi des puissances qui prennent possession des lieux. Il s'ensuit que par précaution pour soi-même, on n'y entre pas sans rites et on n'en sort pas sans se prêter à des rites purificateurs (D. Ngoïe Ngalla, 1986, p. 32).

Nous avons pu recenser les noms suivants :

Noms	Signification
Nzambi	Dieu, être suprême
Mfoutou	Enfant né après les jumeaux
Malanda	3 ^e enfant né après les jumeaux
Moussounda	Enfant né par le siège
Nkita	Esprit chtonien
Ntsimba	La première née des jumelles
Nzoussi	La puînée des jumelles
Mpika	Le premier des jumeaux
Mboussou	Le puîné des jumeaux

Outre les noms sacrés proprement dits, il y a aussi les anthroponymes prémonitoires qui sont des noms qui portent des valeurs, des ambitions, la mission future d'une personne donnée. Ils sont la projection d'une action de grande envergure à venir. En portant un tel nom, il ne reste qu'à son "propriétaire" à dévoiler, tout au long de sa vie, ce que les ancêtres, les dieux et Dieu ont voulu manifester à un peuple, à un village, à un clan ou à une famille à travers lui.

Nous pouvons citer parmi les noms prémonitoires :

-*Mabika* : le sauveur, celui qui redonne la vie. Cette dimension lui confère un caractère sacré dans une société où la pratique de la sorcellerie est monnaie courante.

-*Bimangu* : mystères.

Lorsqu'on parle d'un exploit extraordinaire ou de quelque chose qui dépasse l'entendement humain, il est souvent dit : *mon' bimangu*, j'ai vu les prodiges, des faits étranges. Patrimoine social, culturel et religieux, le nom à donner était un enjeu âprement disputé par les lignages des époux et leurs chefs respectifs, garants de l'harmonie sociale et gestionnaires sourcilleux de leur patrimoine avaient instauré le principe alternatif dans la nomination des enfants : un nom de côté paternel suivi d'un du lignage de sa mère et vice-versa, les intérêts de chaque groupe étant saufs.

Toutefois, les noms propres qui apparaissent dans les sources écrites peuvent être modifiés par des erreurs de transcription dues aux auteurs, auxquelles s'ajoutent les conventions orthographiques personnelles des récolteurs (F. Rodegem, 1975, p. 83). Certains noms propres deviennent ainsi des rébus verbaux. Il faut aussi tenir compte des variantes régionales et dialectales dont usent les informateurs africains. Malgré les tentatives d'unification, les graphies ne coïncident pas toujours.

Conclusion

Alliée de la science historique au même titre que la linguistique, l'anthropologie physique ou la géographie humaine, l'onomastique fournit à la sagacité du chercheur des indications, des pistes des éléments de confirmation. Toutes les expressions de l'oralité relevées ici permettent l'accès aux modèles culturels inconscients et peuvent parfois véhiculer des bribes de connaissance historique qu'il est nécessaire de coordonner pour en tirer quelques renseignements. Le nom propre, loin d'être quelque chose de figé dans la société *beembe*, est au contraire vivant chaleureux, parce que sans cesse récréé au gré des circonstances. L'anthroponymie est une richesse à découvrir ou à redécouvrir, à aimer et à

faire aimer. Mieux que de savants discours grandiloquents très souvent sans lien avec le réel ; elle permet de comprendre et ce connaître les porteurs des noms.

Savoir comment les *Beembe* étaient appelés avant le contact avec les Européens c'est-à-dire avant l'adoption des prénoms chrétiens n'est pas superflu. Tout nouveau-né recevait un nom propre, le sien, auquel on adjoint celui de son père ou, le cas échéant celui de sa mère, ceci afin d'éviter les quiproquos du fait de la multiplicité des homonymes. Le nom propre était toujours un nom composé. Ainsi, Nkala Ngoma, Nkala fils de Ngoma. Le patronyme était souvent relié au nom au moyen d'une préposition ; *dia, kia, lwa, ma, mia*, de fils ou fille de etc. Ntsoko dia Mboko, Kinyumba kia Mboungou, Mantono ma Ngomo, Milebe mia Nkombo, Ntsoko, Ngomo Nianguï fille de Mboko ; Kinyumbi, fils de Mboungou, Mantono, fils de Ngomo, Milebe, fille de Nkombo Ngomo fils de Nianguï, etc. Quand le père donnait son propre nom à un enfant, il le faisait rarement plus d'une fois, même s'il avait plusieurs épouses; celui-ci était, suivi non plus de patronyme, mais de matronyme. Ainsi, au lieu de Ngoma-Ngoma, c'est-à-dire Ngoma, fils de Ngoma, ce qui sonnait faux aux oreilles, on disait Ngoma Kititi, c'est-à-dire, Ngoma dont la mère est Kititi et le père Ngoma sous-entendu et on ôtait du coup la méprise sur l'identité du porteur du second nom, homme **ou** femme. La pratique seule le faisait deviner. Quant aux noms eux-mêmes, ils étaient tirés tant du monde animal, végétal, minéral que sidéral, des qualités physiques et morales de l'imaginaire.

Sources et Bibliographie

Les sources écrites

- Capelle F. (1948), « les indigènes ont-ils un nom de famille ? », In *Zaire*, n°08, pp. 23-29.
- Houis M. (1935), *Les noms individuels chez les Mosi, Intégration et études africaines*, Paris
- Senghor L. C. (1945), *Chants d'Ombre, Poèmes*, seuil, Paris 66 pages.
- Levi-Strauss (1962), *La pensée sauvage*, Paris Plou.
- Mongoyo J. (1988), *Considération théologique et spécifique de la doctrine de la personne de Simon Kimbangu dans l'Eglise Kinbanguiste. Essai de description et d'analyse de son nom et de la personne à la lumière de l'histoire et des Ecritures Saintes*, pp.7-8.
- Ngoïe Ngalla D. (1981), *Aspects de la littérature kongo*, éd CELMAA, Brazzaville
- Ngoïe Ngalla D. (1986), *Les Kongo de la vallée du Niari : origines et migrations au (XIII^e-XIX^e siècles)*, Brazzaville, Presses Universitaires de Brazzaville
- Ngoïe Ngalla D. (2007), *Les limites géographiques des grandes aires ethniques du Congo précolonial : Mbosi, Eschira-ndumu, Teke, Kongo*, Paris, Najag-Meri
- Nianguï Goma L. (2013), « Système de dation et valeur éducative des noms chez les Beembe du Congo Brazzaville », In *Les Cahiers Congolais d'anthropologie et d'Histoire*, UMNG, n°15, pp. 73-91.
- Nzete P. (1986), « Le système d'appellation des personnes au Congo Brazzaville, tradition et évolution », In *Revue des Sciences Sociales*, n°08, pp. 157-172.
- Rodegem F. (1975), « sens et rôle des noms en Histoire du Burundi », In *Etudes d'Histoire Africaine*, Université Nationale du zaïre, Campus de Lubumbashi, n° VII, Presse universitaire du Zaïre, 250 p.
- Tsimanga Kutangidiku, (1979), *Essai d'onomastique Luluwa : Etude, anthroponymique* , Mémoire de licence, Faculté des Lettres, Université de Lubumbashi, RDC.

3.2. Anthroponymie thérapeutique chez les Ngangulu : une analyse onomastique

Armeline Izis NGANTSIO
Université Marien Ngouabi-Congo

Résumé : Le nom porte une charge métaphysique. Il influence l'homme qui le porte, puisqu'il dit et exprime ce qu'est l'être ou l'essence de la chose ou de la personne nommée. L'acte de nommer est, en lui-même, un acte de pouvoir. De ces noms qu'on fait porter aux êtres ou aux hommes par faute de savoir véritable, font perdre ainsi aux hommes, leur identité et leur histoire, mais aussi font exister socialement un être humain en lui attribuant une place dans un système de relations sociales. Il en est ainsi chez tous les peuples bantu, parmi ceux-ci, les *Ngangulu*²³. L'étude des anthroponymies thérapeutiques que nous envisageons nous permet de comprendre la façon dont les identités collectives se construisent et évoluent. C'est de ce rôle déterminant joué par les noms dans les soins thérapeutiques chez les *Ngangulu* que nous tenterons plutôt, à partir des rappels des faits significatifs d'anthroponymies thérapeutiques chez les *Ngangulu*, d'amorcer une réflexion onomastique.

Mots-clés : anthroponymies, soins thérapeutiques, onomastique, *ngangulu*

Introduction

Le thème du nom de personne a fait l'objet de nombreuses études, en référence avec l'Afrique comme avec d'autres continents, sur sa signification sociale et anthropologique. En 1963, Maurice Houis, a écrit un article sur les noms individuels chez les Mosi²⁴, et Suzanne Lallemand, en 1970, s'est penché sur les noms personnels traditionnels chez les Gouin de la Haute Volta²⁵. Paul Nzete, de son côté, a analysé en 1987, le système d'appellation des personnes au Congo : tradition et évolution. Cet article était publié dans la revue des *Sciences Sociales*²⁶. Emilio Bonvini, en 2004, quant à lui, a écrit un article sur les noms individuels traditionnels chez les *Kasina* du Burkina Faso²⁷, et plus près de nous, Jacques Fédry dans le numéro 191 de la revue *L'Homme*, en 2009, a consacré un article au nom comme l'essence même de l'homme²⁸. Ainsi, les noms propres

²³Le nom *Ngangulu* peut s'écrire de plusieurs façons (*Gangulu*, *Angangulu*, etc.) et traduirait le peuple, les habitants. Le son « N », que l'on retrouve évidemment devant le nom, requiert une sémantique toute particulière en « é ». Dans la phonétique, on tente de le rendre par le signe « η ». Ce son est la chose qui tiendrait le milieu entre le n et g combinés. En revanche, le son « a » exprime le pluriel « les ».

²⁴ Houis Maurice, 1963, *Les noms individuels chez les Mosi*, Dakar, IFAN, 141 p.

²⁵ Lallemand Suzanne, 1970, « Les noms personnels traditionnels chez les Gouin de Haute Volta », in *Journal des Africanistes*, T40/2. p.103-136.

²⁶ Nzete Paul, 1987, « Le système d'appellation des personnes au Congo : tradition et évolution », in *La Revue Sciences Sociales*, p. 157-174.

²⁷ Bonvini Emilio, 2004, « Les noms individuels traditionnels chez les *Kasina* du Burkina Faso », in Elisabeth Motte Florac et Gladys Guarisna (éd.), *Du terrain au cognitif. Linguistique, Ethnolinguistique, ethnosciences*, Leuven-Paris-Dudley (MA), Peeter-Selaf, p. 281-298.

²⁸ Jacques Fédry, 2009, « le nom, c'est l'homme », *L'Homme*, n° 191, édition de l'EHESS, p. 77-106.

sont à coup sûr ceux qui ont inspiré le plus d'intérêt dans les domaines divers : anthropologie, onomastique, psychanalyse et autres. En effet, désigner une personne par un nom est d'abord un phénomène de langage. Nommer c'est attribuer certains sens à une entité. C'est désigner vocalement cette personne. Le choix de ces noms peut être plus ou moins libre. Néanmoins, les noms de personnes sont rarement donnés au hasard. Ils peuvent jouer non seulement un rôle informatif, mais aussi un rôle que l'on qualifie de performatif. Les *Ngangulu* (Ce terme est à la fois un nom désignant un individu²⁹, et un adjectif qualifiant ce qui renvoie à ce peuple, une langue ou le parler de ce peuple.) cependant, ne disposent pas d'un corpus fini de noms propres à donner aux enfants. Ils font plutôt preuve d'une assez grande liberté, de sagesse. La grande majorité des noms donnés aux personnes, sont d'ailleurs comme souvent le cas en Afrique, des noms-messages adressés à une tierce personne ou à la communauté. La nomination d'un enfant peut être conçue comme un prétexte à faire entendre une parole, un message qui ne saurait se dire de manière plus directe, mais comprise par le ou les intéressés. Exemple : *mbour-a'ngon*, le seigneur des secrets et du sacré. Et, prenant *mbour-a'ngonh* comme nom, un nom propre de personne, nom francisé par *Mbourangon*.

L'objectif de cette étude est de montrer le rapport qui existe entre le nom et la médecine traditionnelle, c'est-à-dire montrer le pouvoir ou la valeur des noms dans le traitement d'une maladie. L'étude des anthroponymies thérapeutiques que nous envisageons nous permet de comprendre la façon dont les identités collectives se construisent et évoluent. Ce travail relève donc de l'onomastique qui est l'étude des noms. Et les anthroponymies sont des noms de personnes : ils désignent une personne dans une communauté déterminée, nom de famille, *ngangulu* prénom, surnom. Notre étude cherche donc à répondre aux questions suivantes : comment se fait l'attribution d'un anthroponyme chez les *ngangulu* ? Quels sont les anthroponymes thérapeutiques chez les *ngangulu* ? Au-delà de toutes ces questions, cette étude vise à apporter une contribution à la connaissance du système de dation des noms chez les *Ngangulu*. Elle se veut une esquisse qui pourrait contribuer à la connaissance de la culture *ngangulu*. Notre étude s'articule autour de trois points : Présentation des *Ngangulu*, sens des noms et onomastique thérapeutique. Ainsi, certains noms francisés ont leur étymologie dans la thérapie médicale *ngangulu*. Leurs appellations doivent être dans le cadre de la guérison.

3.2.1. Présentation des *Ngangulu*

Les *Ngangulu* sont un peuple d'Afrique, habitant au centre de la République du Congo, dans la région des Plateaux notamment dans le district de Gamboma. Ils représentent environ 40000 personnes, réparties dans les environs et qui parlent la langue bantou appelée *ngangulu*. Ils font partie du Membre du grand groupe ethnolinguistique teke, les *Ngangulu* se distinguent des autres Teke par quelques particularismes culturels³⁰. Tous leurs voisins les désignent par le terme générique de « *Bangangoulou* », « *Angangulu* pluriel de « *Moungangoulou* ». Cette appellation est impropre, car eux-mêmes se désignent par *Angangwel*, c'est-à-dire les gens de l'autre rive³¹. Les *Mbosi Olée* les

²⁹ Lire à ce propos Amen Krishna Ndounia, 2020, « De la construction du métaphysique du discours dans la langue é'ngbæ-ngbæl », in *Makanisi*, Brazzaville, FLASH, UMNG, p. 137-159.

³⁰ On trouve fréquemment chez eux les *Mpam*, *Ondon*. Le son nasal est particulier car *naa* des Teke fait *nahan* (grand-frère) et prolonge le ta, tata en *taa*, etc. (Cf. Amen Krishna Ndounia, op. cit., cet article fait mieux ressortir les contrastes de la langue *ngungulu*).

³¹ Le terme *ngbæ-ngbæl* signifie « ceux qui sont de l'autre côté ». Sa francisation en *Bangangoulou* ou *Gangoulou*, traduit sans doute l'influence du parler teke-alima ou le terme *ngbæl* se dit ngoulou.

désignent parfois sous l'ethnonyme d'*Andzina*³², terme qui renvoie à *Anzichi*, nom des anciens Teke d'Afrique centrale. En effet, le peuple teke a participé aux mouvements migratoires des bantou entre le III^e et le I^{er} millénaire avant notre ère. La région de la moyenne Bénoué au Nigeria actuel serait leur premier foyer d'où les proto Bantu se sont répandus jusque dans la région des Grands Lacs. À partir de ce nouveau foyer, les Teke se seraient déplacés en direction de l'ouest, où ils auraient fondé un royaume dont l'épicentre est constitué par les plateaux dits Teke³³. Une autre version fait venir les Teke de l'Ouest, c'est-à-dire de la région du Haut-Ogooué, située actuellement au Gabon³⁴. En tout cas, les hypothèses s'entrecroisent. En effet, la subdivision *ondinga* des *Mbosi* à Abala aurait été le centre de dispersion des « *Ngia* », aujourd'hui *Yia*³⁵. Ils sont des descendants d'un grand chef qui avait occupé ce territoire avant l'arrivée des Mbosi et des Bobangi. En effet, du territoire de *Yia* vers le XVI^e siècle, les migrations de certaines familles ont conduit à l'occupation de l'espace actuel (secteur d'Abala et de Gamboma). Le mouvement le plus ancien et dont le souvenir est évoqué par les *Ngangulu* est celui qui les porta de la boucle l'Alima, de la zone Ossélé-Abala vers les hautes contrées où on les trouve actuellement³⁶. À ce propos, Yvon Norbert Gambeg dit : « Le départ des *Ngangwel* de la zone d'Ossele-Abala vers le sud, représenterait quant à lui la seconde étape des migrations teke de l'est vers l'ouest sous la poussée des ancêtres des *Mbosi* et autres *Ngala* de la Cuvette congolaise »³⁷. Les Pygmées (*Tswa*)³⁸ les auraient accueillis et guidés alors que leurs congénères Boma (Teke) reculaient vers le sud et le sud-est, en direction de Ngo au fur et à mesure qu'ils avançaient. Cette migration *Ngangulu* s'est poursuivie le long du fleuve Congo, en direction des districts de Mpouya et de Ngabe (dans les villages comme Kounzoulou), dans l'actuel Département du Pool. Cette dernière migration est due à des raisons économiques et sociales³⁹ et aussi à cause de la colonisation française⁴⁰. Le territoire *ngangulu* était divisé en contrée et dans chaque contrée, on retrouvait des tribus et dans chaque tribu, des clans qui occupaient chacun, un domaine foncier dit terre plus ou moins vaste. Du point de vue de son organisation politique et de la gestion administrative, ces différentes terres étaient indépendantes les unes des autres. Alors que du point de vue religieuse, elles obéissaient toutes aux mêmes principes et règles de vie morales et ont pour religion, l'animisme, mais un animisme structuré par une confrérie mystico-spirituelle nommée *E'n'k'ri*. Célébrant les mystères d'une divinité nommée *Nk'ri*. (Ndounia, 2023, *Métaphysique des doubles du corps humain et de la mort chez les Gangulu*, p. 25.). Aussi, sur chaque terre, on retrouvait un village qui était la représentation portant le même nom que la terre et où résidait le grand notable, le chef de terre avec les descendants du clan et non ses sujets. Nous nous intéressons enfin à une réflexion anthropologique sur l'acte de nommer une personne, de

³² Ce nom a été transcrit de différentes manières par les chercheurs par exemple : dans son ouvrage *The Tio kingdom of the middle Congo*, Jan Vansina (1973) le transcrit en *Ngungulu*. Yvon Norbert Gambeg (2010) l'écrit *Ngangwel*, Joseph Itoua (2010) le rend par *Bangangoulou*.

³³ Certains auteurs partisans de cette hypothèse font venir les Teke du Lac Léopold II, dans l'actuelle République démocratique du Congo, du pays Dzing vers l'Ouest.

³⁴ J. Vansina, 1973, *The Tio kingdom of Middle Congo, 1880-1852*, London, University Press

³⁵ En 1969, cette mention *yia* était rapportée par Coquery-Vidrovitch dans son ouvrage, *Brazza et la prise de possession du Congo*.

³⁶ A. Ebara, 2004, *Essai d'Ethnohistoire : le cas des Ngangwel, peuple Teke du Congo (XIXe-XXe siècles)*, Mémoire de maîtrise d'histoire, FLSH, UNMG, p. 23, ronéo

³⁷ Y. N. Gambeg, 2010, « Les Ngangwel et le pouvoir des Maa Onkoo (Macoco), rois teke du Congo-Brazzaville, XVI-XIX siècles », in *La Saison des pluies*, n°07-08, FLSH, UNMG, p. 34.

³⁸ Il existe jusqu'à nos jours, à 5km de Gamboma, le village pygmée de Béné.

³⁹ La population fuyait les travaux forcés

⁴⁰ Certaines familles fuyaient leurs villages natals pour cause de sorcellerie, d'autres pour des raisons d'évangélisation.

l'appeler par son nom et au retour de répondre au nom reçu. Ces noms dont la méconnaissance et la déformation du sens ont condamné tout un peuple entier.

3.2.2. Du sens des noms

Les hommes perdent leur identité et leur histoire, car, aucun sens ne se dégage de ce qu'ils se disent, et quand un homme parle et ne sait pas véritablement ce qu'il dit, il n'y a qu'un pas à franchir pour qu'il devienne lui-même un artifice, une illusion d'homme. Ainsi, un homme, ayant la connaissance de son vrai nom et ce qu'il signifie, c'est-à-dire ce qu'il est dans son être même, il pourrait alors te répondre ; du moins, tu le verras frémir, vibrer, et si tu sais lire les vibrations qu'une telle chose émet, tu communiqueras avec lui. Un nom est une chose, la chose qu'il nomme en est une autre ; et chaque chose doit avoir son sens. Et, pour les hommes que nous sommes, le sens et l'essence des choses se trouvent dans les noms par lesquels nous les nommons. C'est ainsi que le nom est présage⁴¹, et l'acte de nomination doit être tel que le sens du nom et celui de la chose qu'il nomme se rencontrent, riment et s'accordent comme une même essence ; or l'essence d'une chose se manifeste à travers son sens qui, dans le langage, devrait se traduire et se révéler dans son nom. Il existe plusieurs sens des noms : ceux donnés à la naissance (celui imposé par les parents dès la naissance de l'enfant) par exemple *Ngantsio*⁴², *Andzouana*⁴³, le nom lié à une marque sur le corps (souvent il se fait après la circoncision chez les garçons et le perçage des oreilles chez la fille). Cette pratique se fait chez les *teke-mbéré* dans la cuvette-ouest du Congo. Le nom peut être porteur d'un message : il est mission et message par exemple *Obouroundouo*⁴⁴, *Atarabounou*⁴⁵. Dans ce cas, le devin joue souvent un rôle important pour révéler le nom à donner à l'enfant (exemple Wamoun'akouh qui signifie l'œil des ancêtres). À ce propos, Kokou Benjamin Akotia, cité par Jacques Fédry dit : « *les noms apportés semblent provenir du monde invisible, et arriver avec les nouveau-nés ; ces noms qui viennent de l'autre monde peuvent être perçus comme des messages pour les vivants* ». (2009, op. cit., p.84). C'est autant dire que les *ngangulu* sont attentifs aux signes perçus dans le cosmos. Dans les sociétés pratiquant une initiation marquant le passage à l'âge adulte ou à un statut social, l'imposition d'un nouvel nom est exigée : le nom d'initiation dans une confrérie religieuse marque l'accès à un statut nouveau qui rend caduc l'usage du nom de naissance dit Jacques Fédry. Exemple Cheick Youssouf Eddie Serge Ngolo⁴⁶. À ce propos, précise Paul Nzete : « *le changement de statut d'un nom est déterminé par l'évolution de la dimension sociale ou/et politique ou/et culturelle de l'individu. C'est dire que le changement de nom est traditionnellement, indicateur de changement de la dimension de l'individu* » (Paul Nzete, 1987 ; p.162.). Dans la confrérie *Ihyee* chez les Koyo de la république du Congo par exemple, une femme qui devient une initiée au plus

⁴¹ Le nom est présage en tant que symbole, un instrument du langage à travers lequel s'opère la transcription ou le résumé des séquences événementielles d'une vie ou d'une existence.

⁴² *Ngantsio* vient de *Nga* qui veut dire propriétaire ou chef, et de *Ntsio* qui signifie plaine, espace, terrain ou terre. *Ngantsio* veut dire propriétaire de la plaine, chef d'un espace, d'une partie de terre ou de terrain.

⁴³ De *Dzouana* : habit.

⁴⁴ *Obouroundouo* qui signifie celui ou celle qui perd les enfants. Ce nom est composé de deux mots : *Obourou*-naître et *Ndouo*-mort. Étymologiquement, *Obouroundouo* veut dire naître et nourrir. Il peut aussi signifier la parenté, la procréation. Ce nom est donné à un enfant après plusieurs décès enregistrés dans la famille. L'enfant rescapé se verra attribuer ce nom. D'autres noms aussi peuvent signifier un message : *Inkienh*, *Antsia*, *Anloho* (promesse), *Ambio* (malédiction), etc.

⁴⁵ Ce nom signifie les papas des autres/père d'autrui. Il s'agit en fait des oncles paternels qui après le décès de leur frère, négligent les enfants laissés par ce dernier.

⁴⁶ Ngolo Ndzila Eddie Serge va porter le nom de Cheick Youssouf après sa conversion à l'Islam.

haut sommet prend le nom d'*omenga* et reçoit un terme de précision : *omenga m'eturi konzi* (omenga qui court après la richesse)⁴⁷.

Ces exemples montrent bien comment peuvent se combiner les différents procédés de nomination. Ainsi, tout moment de l'existence, toute étape franchise, peuvent être marqués par l'imposition d'un nom nouveau, se substituant ou s'ajoutant, selon les cas, au nom de naissance. Ce trait nous semble très significatif, révélateur de la fonction d'intégration sociale par le nom. Le nom peut servir comme opérateur de relation, c'est-à-dire « *le nom sert à interpeller autrui, l'appeler, l'interroger, l'invoquer, l'intimer, le héler ou le saluer* ». (Bonvini, 2004, p. 282) : c'est la fonction interpellatrice. Et quand on parle de quelqu'un en le désignant par son nom, c'est la fonction utilitaire de référence qui prime. Paul Nzete ajoute « *quand on replace dans le discours l'acte qui consiste à appeler une personne, il semble qu'il se décompose au plus en trois parties fondamentales : la marque de respect, le nom et le terme de précision* » (Nzete, op.cit, p. 158). Il en est ainsi par exemple en *ngangulu* quand je dis : *Etou wa Mpanh*.

3.2.3. L'onomastique des anthroponymes thérapeutiques

Le souci de santé est omniprésent dans la société *ngangulu*. Il pèse dans le système de représentation et de pratiques et traverse la vision du monde. En effet, pour, les anciens *ngangulu*, l'homme est une réalité complexe : c'est un triple égo, une composition de trois êtres liés les uns aux autres. *Il y a mbour*⁴⁸, *okui*⁴⁹ et *nkri*⁵⁰. Quand ces entités ne sont pas respectées, alors on en sent des répercussions sous formes d'instabilité existentielle, de fatigue, de malchance, de détresse quotidienne, de maladie. Ainsi, devant un obstacle, un malheur qui le frappe, le *ngangulu* cherche à tout prix à en connaître la cause vectrice pour pouvoir restaurer l'harmonie du corps et de cette façon rétablir l'ordre social. Dans ce cas, il ne peut pas se passer de l'aide des *nkri*, des esprits ancêtres et n'avoir pas pour eux une attitude de déférence afin de bénéficier de leur faveur. Il n'est donc pas étonnant qu'étant au centre de la pensée des préoccupations de la société teke, la maladie, la santé et les thérapeutiques par lesquelles on est délivré, les rituels des *ngâa*⁵¹ destinés à protéger ou guérir d'un certain nombre de pathologies aient inspiré la société *ngangulu* dans la dation des noms de personnes. Les rituels de guérison, les noms de plantes, d'animaux servant à la fabrication des médecines par les *ngâa* se retrouvent eux aussi dans les noms de personne. En effet, quand une maladie résiste à tous les remèdes, il ne reste plus pour la guérir, qu'à la tromper, en changeant le nom de la personne atteinte, car le nom ne sert pas seulement à révéler, il sert aussi et surtout à couvrir. Jacques Fédry mentionne que « *la stratégie de camouflage va même plus loin : l'enfant né après les décès successifs de ses aînés sera déposé sur un dépotoir, et appelé « Donton (Dépotoir) »* » (Id. p. 86.). Ces anthroponymes traduisent l'état psychologique des teke-*ngangulu* devant l'épreuve. Pour Jacques Fédry, le nom est : « *Le moi social, le moi relationnel : l'être reconnu, appelé, désigné, cité, loué ou dénigré, béni ou maudit, célébré et chanté* » (« le nom, c'est l'homme », 2009, p. 78). C'est dire que le nom propre porte en lui un rapport étroit entre

⁴⁷ Nzete Paul, 1987, « Le système d'appellation des personnes au Congo : tradition et évolution, in *La Revue Sciences Sociales*, p. 165.

⁴⁸ *Mbour* en langue *ngangulu*, *muntu* en langue *kituba* ou *lingala* est un être physique, apparent.

⁴⁹ *Okui* en langue *ngangulu*, terme qui se traduit en *lingala* ou *kituba* en *moukoyou* est le double invisible, l'esprit d'un defunt, peut aussi être son ange-gardien

⁵⁰ *Nkri* en langue *lingala nketa*, est un esprit, émanant de l'être suprême que la tradition *ngangulu* nomme *Ndzian-mpouh*, c'est-à-dire la véritable pureté, la

⁵¹ *Ngâa* : appartenance ou le fait d'être détenteur de quelque chose dont on est propriétaire de droit ou maître.

l'être et le physique. Il tire son essence par des vibrations sonores émises par une bouche et perçue par des oreilles, sans laquelle le nom n'est rien. Ainsi, prononcer un nom, appeler quelqu'un par son nom, est donc un moyen d'exercer un pouvoir sur un individu ou sur un objet, de s'emparer de son âme et de s'approprier ses biens. Ceci souligne non seulement les liens entre le nom et celui qui le porte, mais encore, l'effet de la parole, en tant que verbe et en tant que communication⁵².

Il sied de signaler que dans l'espace *ngangulu*, la personne n'est pas seulement nommée uniquement à sa naissance, mais peut recevoir une série de noms tout un long de son existence. Cela peut être dû à des situations, à des circonstances de relative égalité. Et l'on peut dire qu'un individu aura autant de noms particuliers qu'il y aura de situations particulières mises en relief, précise Paul Nzete. Le nouveau-nom s'empile au-dessus des précédents ou s'y substitue en les rendant caducs. Pour mener à bien cette étude, nous donnons ici une liste indicative d'anthroponymes thérapeutiques tirés de la culture *ngangulu*.

- **Elo** : bronchite - oiseau des eaux. Nom significatif lié au génie des eaux des Il est attribué à un enfant né avec une respiration que l'on peut qualifier de cutanée. Cette maladie se manifeste souvent la nuit empêchant l'enfant de dormir. Et de loin, on peut entendre la respiration de l'enfant. On constate plusieurs signes tels que : amaigrissement, manque d'appétit et surtout des pleurs interminables nocturnes chez l'enfant. Pour remédier à cela, l'enfant doit être appelé par le nom d'*Elo*. En dehors du nom que l'enfant va porter, un autre traitement se fait à l'aide de l'huile de palme et d'une plume introduite dans sa gorge pour le faire vomir. La mère de l'enfant et le thérapeute entament des chansons traditionnelles⁵³. La poitrine de l'enfant est entrecroisée de ficelles en tissus, traversant les aisselles et le cou du bébé. Quand cette maladie est mal traitée chez le nouveau-né. Et, lorsque la maladie n'a pu être traitée, l'enfant précédemment dénommé *Elo* est désormais appelé *Nguenché*.

- **Nguenche** : nom donné à un enfant né avec les ganglions sur le corps. Il n'est lié à l'étape supérieure de la maladie d'*Elo*, que l'on n'a pas pu détecter et soigner à temps. En dehors de la respiration, on assiste à l'apparition des hématomes sur certaines parties du corps de l'enfant. Ici, le traitement se fait avant que l'enfant ne marche à quatre pattes. Ce nom est francisé en *Nguechene*. *que signifie ce terme*

- **Nga-ntsiâ** : enfant né avec six ou sept doigts/dépensier⁵⁴ de sa possession. Pour traiter cette pathologie, il suffit de couper le surplus des doigts dès la naissance. Pour traiter cette pathologie on utilise le couteau traditionnel. Et on applique sur la plaie la poudre de l'arbuste de *nga-ntsiâ*, des grains. Il est aussi administré une eau appelée *andza a nga-ntsiâ* que l'on fait boire à l'enfant pour même à une personne âgée dépensière.

- **Mpiê** : amaigrissement ; palpitation ; estomac. Nom donné à un enfant qui souffre des battements en bas de son sein gauche ou droit. Cette maladie se manifeste et se caractérise il faut donner par une respiration double et anormale. L'enfant maigrit et fait beaucoup de

⁵² A. Retel-Laurentin et S. Horvath, cite par Nzete Paul, 1987, « Le système d'appellation des personnes au Congo : tradition et évolution, op.cit, p. 170.

⁵³ *Elo eyi manzala*, *Elo* est sortie, arrivée ou venu des eaux.

Elo yi ndzou ambouel. *Elo* au corps maigri.

Elo yi ndzou inchen. *Elo* au corps plein d'hématomes

Foueh, foueh o ngon bele

yiki booboh, elo ampela (refrain). Oui, il est venu des eaux de pluies

⁵⁴ C'est une personne qui aime la dépense et, qui dépense au-delà du nécessaire. Dans la tradition *ngangulu*, une telle personne souffre de la maladie de *Nga-ntsiâ*. C'est une personne qui n'a pas d'estime de soi. Elle est toujours tentée d'utiliser ou de vendre des possessions matérielles pour restaurer son image.

selle dégageant une odeur nauséabonde. Pour le traiter, on prend le criquet, les feuilles d'*ompôh* et celles de *ntson-ntson*, que l'on grille. On mélange la poudre obtenue avec de l'huile de palme ; cela est utilisé pour masser l'enfant. Les mêmes feuilles seront utilisées en association avec le poisson *mbesse* (*bwouel* en langue *ngangulu*), sel indigène pour faire une tisane qu'on donnera à boire à l'enfant. Une incision est faite à l'enfant sous le sein, puis on applique cette poudre sur l'incision.

- **Akwâ** : rhume profond, sinusite. Nom donné à un enfant né avec les narines bouchées. Pour traiter cette maladie, on prend les feuilles de *leyoh*, on les presse entre les mains jusqu'à obtenir un liquide vert. Ce liquide est introduit dans les narines de l'enfant chaque jour, le matin, à midi et le soir. En dehors de ce liquide, on peut aussi administrer une tisane fait à base des feuilles de *lumba-lumba*, associé au sel traditionnel dit indigène et quelques graines de *ntson-ntson* pilées et un peu de cendre. Cette solution est à donner à l'enfant matin, midi et soir. La mère tout comme le père ou le guérisseur doivent entamer une chanson : *akwâ yeh, akwâ ; akwâ ya anwouel ebi, ankwâ*. (*akwâ* aux narines bouchées qui maigrit n'importe comment, *ankwâ*). Cette maladie se confond avec celle d'elo. La francisation : *Akouala, Makouala*.

- **Ngu'é'nkou** : nom donné à un enfant qui a été soigné en lui faisant boire des remèdes dont l'eau a été puisée d'une « marre sacrée » appartenant à un ancêtre dénommé *Ngu'é'nkou* (contraction : *ngué-é'nkou* (*é'nkou* : pluriel de *o'nkou*). Ce nom est aussi porté par un enfant qui est né avec le nombril qui entoure le corps.

- **Ession** : nom donné à un enfant souffrant d'épilepsie. Nom du génie des tourbillons. Il est attribué à une personne pour soigner le mauvais sort qui lui a été jeté par un mauvais esprit. C'est une maladie souvent chronique car son traitement prend assez de temps (un voire trois ans). Il suffit de recueillir les feuilles se trouvant dans un vent violent à l'instar d'une tornade. Le génie du vent appelé *Nkrih* (signifiant « esprit, dieu »,) en *ngangulu*. Exemple *Mongo-Ession*.

- **Ntsienkouo** : panaris. Est une pathologie très simple qui touche un des doigts de la main. Pour le traiter, il suffit de plonger le doigt malade dans l'appareil reproductif féminin, tôt le matin avant que la femme ne se lave, ensuite on prend du citron qu'on coupe en deux sous forme de rondelle et on introduit le doigt malade. Le citron va aspirer le microbe et absorber toute la saleté. La guérison intervient au bout de quelques jours. Par exemple, que Mme Ntsienkouo Thérèse doit son nom à cette pathologie.

- **Moui** : ventre. Nom générique attribué à toutes sortes de maladies de ventre : diarrhée, constipation, hernie, hémorroïde, etc.

- **Ebihin** (rougeole, varicelle). Nom donné à un enfant né avec une conjonctivite qui ne finit presque pas. Associé avec l'apparition des gales ou boutons, une forte fièvre et un manque d'appétit, on parle de la rougeole ou de la varicelle. C'est à ce moment que l'enfant porte le nom d'Ebihin. Le traitement peut se faire de deux manières : soit en utilisant les feuilles vertes « en sooh en koh » en langue *ngangulu*, « kongo-bololo » en lingala qu'on fait plonger dans un seau d'eau et exposer au soleil toute la journée. Cette eau servira à laver le malade. Ou en utilisant le tubercule de manioc qu'on plonge dans l'eau pendant trois jours, ensuite on épluche les écorces, on sépare le blanc des autres parties. Cette eau blanchâtre contient de l'amidon qui constituera le remède pour laver le corps du malade. Exemple : dans le village Itsiala, il y avait un homme qui s'appelait Ansi-Ebihin Mathias.

- **Ngandzou** vient de « Ndzouon » qui veut dire anguille/protopète en français, « Ndzombo » en lingala. Nom donné le plus souvent aux jeunes filles et femmes qui souffrent des bourdonnements au ventre ou qui souffrent des maux de ventre. C'est une maladie qui attaque une jeune fille en âge de procréer. Elle se manifeste par des bourdonnements au ventre accompagnés des nausées, de perte d'appétit, d'amaigrissement, de fièvre et de très violents maux de ventre. Cette maladie est souvent à l'origine des avortements spontanés

chez la jeune femme et d'un écoulement menstruel abondant. Le traitement qui se fait est simple. Il s'agit de faire boire à la jeune femme une eau contenant une petite anguille encore vivante à l'intérieur de la bouteille et placée au coin de la chambre. On utilise aussi une poudre faite avec de l'anguille séché qu'on administre à la patiente.

-Ngonsin : Nom donné à un enfant né avec une énorme tumeur sur le front, semblable à un ballon. Ce nom est francisé en *Ngossini*.

-Ngambâa : trou. Nom qu'on donne à un enfant né avec un trou sur la tête. Ce trou sépare la tête verticalement ou horizontalement. Ce nom est francisé en *Ngambala*.

-Ngouoh : mille-pattes. Ce nom est francisé en *Ngouele*, *Ngolo* ou *Ngoli* en *mbochi*.

-Mfwouel : le bossue. Nom donné à un enfant souffrant d'un développement anormal de la poitrine. Les côtes se serrent et l'enfant a du mal à respirer. Il devient de plus en plus pleurnichard.

-Effiah : tuberculose, la toux. Nom attribué à un enfant qui souffre de la toux contagieuse. Ce nom est francisé en *Mfeh*, *Ferre*.

-Eba : la lèpre. Nom donné aux personnes souffrant de la maladie de la lèpre, des démangeaisons à la bouche, les narines ou surtout le corps. Ce nom est francisé en *Mba*.

Ces noms sont généralement donnés aux enfants (filles ou garçons) qui ont souffert de ces maladies. Quoi qu'il en soit, le nom reçu ne saurait être considéré comme un destin imposé, une fatalité agissant de manière automatique. En effet, si le nom est bien pour chaque sujet garde sa liberté dans la manière d'accepter son nom, de le réorienter éventuellement, de le charger d'un sens nouveau. Toutefois, un guérisseur, ayant soigné une femme des problèmes de conception, peut exiger que le premier enfant naissant de cette femme (à la suite de sa guérison par ce guérisseur) soit dénommé du nom qu'il souhaite (en rapport avec l'esprit de ses pouvoirs de guérison). À ce propos, Paul Nzete précise qu'« *un enfant (né ou encore dans le sein de sa mère) peut, pour un certain type de maladie, être soigné par un nganga investi d'un certain pouvoir. L'enfant qui est ainsi soigné prend un nom lié à cette maladie (ou à ce nganga) qui, elle-même, est lié à un esprit : par ce nom, la force vitale de l'enfant est mise sous la protection de cet esprit* » (Paul Nzete, op.cit, pp. 170-171.).

Exemples : - Soussa : nom donné aux enfants dont les mères ont été guéries par Elongo, un grand guérisseur du village Okôh.

Quand le colonisateur arriva pour la première fois en pays *ngangulu*, ne s'étant pas efforcé de prononcer les noms avec l'accent local, et moins encore les écrire tels qu'ils sonnaient, il les prononça à sa manière et les écrivit tels qu'il les prononçait. Et après son départ, illusionnés qu'ils étaient, les premiers commis s'étaient mis à imiter l'accent du Blanc et à écrire ces noms dans ces accents déformés, les éloignant alors de leur vraie résonance. Et comme la résonance et l'accent de ces noms avaient changé, leur sens commençait aussi à échapper aux Africains eux-mêmes, et surtout aux nouvelles générations qui généralement, parlant sans entendre « ce que signifient les mots », c'est-à-dire le sens des sons qu'émet leur langue, ne comprennent plus ce que disent les noms des objets qu'ils évoquent ou se représentent, mais ne s'accrochent simplement qu'à l'acte de désigner. C'est ainsi qu'enivrés par la « sonorisation » francisée des noms, nombreux se sont mis volontiers à changer ou à déformer leurs noms, pour les faire paraître beaux. Dès lors, la nature de l'identité *ngangulu* était entamée : les noms commencèrent à être déformés, vu que la colonisation avait déjà ouvert la voie, notamment avec les critères donnés aux indigènes pour accéder au statut des évolués ou des citoyens française. Ainsi de nombreux lettrés congolais désireux d'entrer dans le cercle des évolués modifièrent leurs noms africains pour qu'ils soient proches de ceux des métropolitains. Ainsi le nom *Ntsana* (orphelin chez les Kongo du Pool ou du Niari) devint Sianard ; Kamba (nom d'un instituteur du Niari) devint Cambeau, *Ngî yi kwela* devient Guekouelet, *Ndelo* devient

Delot, *Angoro* devient Angor, *Akwâ* devient Akouala ou Makouala, etc. Ces changements de noms qui ont fait l'objet de textes publiés au Journal officiel de l'AEF sont un témoignage vibrant de la perte de l'identité culturelle des porteurs de ces noms et de l'imposition par la France de sa domination culturelle.

Conclusion

L'étude de noms a permis d'identifier les conditions dans lesquelles ils sont donnés, notamment les noms thérapeutiques attribués aux enfants ou aux adultes. Au terme de cette étude, on peut affirmer que la société *ngangulu* intègre l'individu par son nom. En effet, le nom de la personne renvoie donc à cette source de la relation et de la parole, à l'interaction vivante des libertés. Il ne renvoie à aucun signifié, s'il ne renvoie à aucun signifié, il s'inscrit dans l'arbre généalogique qui, à travers la parentalité, réfère celui qui est. Le nom ou la multiplicité des noms cependant révèle son identité la plus profonde, dynamique et non figée. Mais, la colonisation va semer la confusion dans l'univers onomastique *ngangulu*. Cette confusion fait son chemin à partir du moment où le nom traditionnel se meurt et avec lui une certaine expressivité, une certaine créativité, une certaine culture, et ne s'entendant plus, le nom s'éloigne du contexte événementiel, historique à partir duquel il a été pensé, évoqué ou inspiré. Voilà pourquoi il est nécessaire de connaître le sens des noms, afin de sonder à partir d'eux les choses elles-mêmes, pour jauger, si possible, de la portée ou de la véracité des noms et des mots qui sont utilisés dans telle ou telle langue. C'est dans cette perspective qu'on s'interroge de temps en temps sur le sens des noms pour mieux comprendre ce que le monde est pour les membres de la communauté *ngangulu* et ce que ces membres sont pour eux-mêmes.

Bibliographie

- Ebara A. (2004), *Essai d'Ethnohistoire : le cas des Ngangwel, peuple Teke du Congo (XIX^e-XX^e siècles)*, Mémoire de maîtrise d'histoire, FLSH, UNMG, p. ronéo
- Gambeg Y. N. (2010), « Les Ngangwel et le pouvoir des Maa Onkoo (Macoco), rois teke du Congo-Brazzaville, XVI^e-XIX^e siècles », in *La Saison des pluies*, n°07-08, FLSH, UNMG,
- Bonvini E. (2004), « Les noms individuels traditionnels chez les Kasina du Burkina Faso », in Elisabeth Motte Florac et Gladys Guarisna (Éd.), *Du terrain au cognitif. Linguistique, Ethnolinguistique, ethnosciences*, Leuven-Paris-Dudley (MA), Peeter-Selaf, p.281-298.
- Houis M. (1963), *Les noms individuels chez les Mosi*, Dakar, IFAN, 141 p.
- Lallemand S. (1970), « Les noms personnels traditionnels chez les Gouin de Haute Volta », in *Journal des Africanistes*, T40/2, p. 103-136.
- Fedry J. (2009), « Le nom, c'est l'homme », *L'Homme*, n° 191, Éditions de l'EHESS, P. 77-106.
- Ndounia A. K. (2020), « De la construction métaphysique du discours dans la langue é'ngbœ-ngbœl », in *Makanisi*, n°3, Brazzaville, FLASH, UMNG, p. 137-160.
- Ndounia A. K. (2023), *Métaphysique des doubles du corps humain et de la mort chez les Gangulu*, l'Harmattan, 283 p.
- Nzete P. (1987), « Le système d'appellation des personnes au Congo : tradition et évolution, in *La Revue Sciences Sociales*, p. 157-174.

CHAPITRE 4: NOMS PROPRES : VARIATIONS MORPHOLOGIQUES ET PHONOLOGIQUES

4.1. Variations morpho-phoniques des noms propres de personnes en *koyó*,

Régina Patience IKEMOU

Université Marien Ngouabi-Congo

Résumé : Les variations morpho-phoniques des noms propres de personnes en *koyó*, langue bantou de la République du Congo, font l'objet de la présente étude. Les noms propres de personnes, dans cette langue, subissent quatre types de variations morpho-phoniques : la troncation, la substitution, la dénasalisation et l'allongement. La troncation et la substitution sont beaucoup plus répandues que les deux derniers processus dans les variations morpho-phoniques des noms propres de personnes *koyó*. La troncation affecte, d'une part les positions initiales et finales des formes simples, d'autre part les positions initiales, internes et finales des formes composées des noms propres de personnes *koyó*. Quant à la substitution, elle touche les positions internes et finales des formes simples et des formes composées. La dénasalisation affecte également les formes simples comme les formes composées des noms propres de personnes. Le dernier procédé qui est l'allongement n'affecte que les formes simples des noms propres de personnes *koyó*. Cette étude vise à dégager une vue globale sur les différentes variations morpho-phoniques des noms propres de personnes dans les mots polysyllabiques *koyó*.

Mots clés : *koyó*, nom propre, forme, variation.

Abstract: The variations morph-phonics proper names of persons in *koyó*, Bantu language of Republic of Congo, are the object of the present work. Proper names of persons, in this language, undergo four types of variations morpho-phonics: the truncation, the substitution, the denasalization and the elongation. The truncation and the substitution are a lot more widespread than the last two processes in the variations morpho-phonics of the proper names of persons in *koyó*. The truncation affects, on the one hand the initial and final positions of the simple shapes on the other hand, the initial, internal and final positions of the shapes composed of the proper names of persons in *koyó*. As for the substitution, it touches the internal and final positions of the simple shapes and the composed shapes. The denasalization also affects the simple shapes as the shapes composed proper names of persons. The last process that is the elongation only affects the simple shapes of the proper names of persons in *koyó*. This study aims to clear a global view on the different variations morpho-phonics proper names of persons in the words polysyllabic *koyó*.

Key words: *koyó*, proper name, shape, variation.

Introduction

Notre étude porte sur les variations morpho-phoniques des noms propres de personnes en *koyó*, langue bantou de la République du Congo. Cette langue est classée au

sous-groupe C24 par M. Guthrie (1948 : 53). Les noms propres sont des expressions qui renvoient à des entités particulières. Il n'y a pas une catégorie de monèmes spécifiques pour les noms propres dans cette langue. Tout peut être nom propre : une phrase complète (*Ikaya isi* « les plaintes sont finies »), un proverbe (*Atóni tsótsó ó kánga* « il a quitté la poule pour la pintade »), un syntagme (*Andíri abé* « les mauvais amis »), un syntème (*Okambisa* « dérangement »), un verbe (*Ibara* « mordre »), un substantif (*Ingoba* « femme fertile »), un adjectif (*Itoba* « né avec six doigts ou orteils »), un adverbe (*dzeré* « plus bas »). Aucune espèce d'expression n'est exclue de la transformation en nom propre. Dans toutes les langues du monde, les noms propres servent à identifier, à classer et à signifier, Paul Nzete (1981 : 171); Dominique Ngoie-Ngalla (1983 : 31), (1994 : 28) ; Abraham Constant Ndinga Mbo (2004 : 131). Une personne peut être désignée dans un champ sémantique réservé : aux parties du corps humain (*Osabi* «doigt»), aux noms d'animaux (*Mbosi* «cabri»), aux noms des lieux (*Lepángo* « parcelle»), aux signifiants des objets communs (*Kábé* «pagaie»), aux astres (*mwéri* «étoile»), aux noms des maladies (*Okúngá* «varicelle »), aux noms des fléaux de la nature (*Pela* «crue »). Cette étude vise à dégager une vue globale sur les différentes variations morpho-phoniques des noms propres de personnes dans les mots polysyllabiques *koyó*. Elle cherche à répondre aux questions suivantes :

- Quelles sont les structures morphologiques des noms propres de personnes en *koyó* ?
- Quelles sont leurs variations morpho-phoniques ?

Les noms propres de personnes, en *koyó*, peuvent présenter deux types de formes : les formes simples et les formes composées. Ces formes peuvent admettre diverses variations morpho-phoniques : la troncation, de l'allongement et de la substitution. Au plan méthodologique, nous avons exploité quelques travaux existants sur l'onomastique des langues congolaises, P. Nzete (1981), D. Ngoie-Ngalla (1983, 1994), A. C. Ndinga Mbo (2004). Nous avons également mené une enquête supplémentaire auprès des locuteurs natifs du *koyó* résidant à Brazzaville en juillet-août 2023. Pour l'analyse des données, la théorie structuralisme (F. De Saussure (1972), A. Martinet (1960, 1979, 1985), paraît adéquate pour l'analyse des variations morpho-phoniques des noms propres de personnes en *koyó*.

Notre étude comporte deux points essentiels : les structures morphologiques et les variations morpho-phoniques des noms propres de personnes en *koyó*.

4.1.1. Structures morphologiques des noms propres de personnes en *koyó*

Les noms propres de personnes, en *koyó*, présentent deux types de formes : les formes simples et les formes composées.

4.1.2. Formes simples des noms propres de personnes en *koyó*

Les formes simples des noms propres de personnes ne comportent qu'un seul terme. Elles sont construites à partir des bases verbales, des bases nominales, des bases adjectivales et des bases adverbiales.

4.1.2.1. Formes simples des noms propres de personnes de nature verbale

Les noms propres de personnes issus de ces types de bases, en *koyó*, peuvent être des verbes à l'infinitif ou des formes dérivées des verbes, comme le montre les exemples en (1) ci-dessous :

(1- a-) Formes simples des verbes à l'infinitif	(1- b-) Formes simples dérivées des verbes
<i>Ibara</i> i-bar-a « mordre » P-R-S	<i>Ahísu</i> a-hís-u « Cachettes » P-R-S
<i>Itúa</i> i-tú-a « injurier » P-R-S	<i>Olíngú</i> o-líng-ú « né avec le cordon ombilical enroulé autour du cou » P-R-S
<i>Itɔɔ</i> i-tɔɔ-a « se quereller » P-R-S	<i>Ilɔrí</i> i-lɔɔ-í « sorcellerie » P-R-S

Les exemples en (1) ci-dessus montrent que, les noms propres de personnes de formes simples construites à partir des verbes comportent tous trois morphèmes : préfixe, le radical et le suffixe, telle est la structure du verbe en bantou, G. R. C. Gombé -Apondza (2012), R. P. Ikémou (2018), H. M. Mole Epola (2022).

4.1.2.2. Formes simples des noms propres de personnes de nature nominale

Les formes simples des noms propres de personnes, en *koyó*, construits à partir des bases nominales s'emploient souvent avec les marques du singulier ou du pluriel des préfixes de classe nominale. Dans ce contexte, ils sont indéterminables à l'opposé des substantifs qui se laissent déterminés. Cependant, le signifié reste le même pour le nom propre et le substantif. Ces noms propres de personnes sont illustrés dans les exemples en (2) ci-dessous :

(2) Formes simples à bases nominales

<i>Ikemu</i> i-kemu « Remèdes / médicaments » Cl4. Remède	
<i>Ekondza</i> e-kondza « Mère des jumeaux » cl5.mère des jumeaux	
<i>Atsémbú</i> a-tsémbú « Problèmes » Cl6.problème	

Il ressort de ces exemples ci-dessus que ces types de noms propres de personnes comportent un préfixe de classe nominale et un radical telle est la forme canonique du nom simple en bantou (M. Kadima (1969), P. Nzete (1975), F. Lumwamu (1973), (R. P. Ikémou (2012).

4.1.2.3. Formes simples des noms propres de personnes de nature adjectivale

Les formes simples des noms propres de personnes construits à partir des bases adjectivales admettent également les préfixes de classe nominale, comme le montrent les exemples en (3) ci-dessous :

(3) Formes simples à partir des bases adjectivales

<i>Itóbá</i> i-tóbá Cl4.six <i>Lɛbwé</i> lɛ-bwé Cl11. Bon	« Celui ou celle qui est né avec six doigts ou orteils » « bonté »
<i>Obé</i> O-bé Cl14. Mauvais	 « Laideur »

4.1.2.4. Formes simples des noms propres de personnes de nature adverbiale

Les formes simples des noms propres de personnes des bases adverbiales comportent des préfixes de classe nominale, comme le montrent les exemples en (4) ci-dessous :

(4) Formes simples à partir des bases adverbiales

<i>Ehúlí</i> e-húlí Cl17. désordre <i>Obosó</i> O-bosó Cl14. Devant <i>Dzɛɛ</i> ø-dzɛɛ Cl11. Plus bas	« en désordre » « premier / en avant » « plus bas »
---	---

Il relève de cette section que, les formes simples des noms propres de personnes, en *koyó*, présentent deux types de structures : la structure à préfixe de classe nominale + radical pour les formes nominales, adjectivales, adverbiales et la structure à préfixe verbal + radical + suffixe pour les formes verbales.

4.1.3. Formes composées des noms propres de personnes en *koyó*

Les formes composées des noms propres de personnes, en *koyó*, admettent deux ou plus de termes. Elles sont construites des syntagmes, des proverbes et des phrases.

4.1.3.1. Formes composées des noms propres de personnes de nature syntagmatique

Elles sont constituées de deux ou de trois termes. Les formes composées à partir des syntagmes à deux termes peuvent présenter les structures suivantes : Nom + Nom, verbe + Nom, Nom + Adjectif, comme le montrent les exemples en (5) ci-dessous :

(5) Formes composées à partir des syntagmes à deux termes

<i>Íná lobó</i> mère / bruit Nom + Nom	« bavarde »
--	-------------

Bomá andúrí

|tues / amis|

Verbe +Nom

« celui qui met fin aux amitiés »

Ndzóro mbé

|corps / mauvais|

Nom + Adjectif

« malchanceux »

Les formes composées à partir des syntagmes à trois termes présente généralement la structure : Nom + Préposition + Nom, comme le montrent les exemples en (6) ci-dessous :

(6) Formes composées à partir des syntagmes à trois termes

Apára ó bwáro

|argent / à/ pirogue|

Nom+Préposition+Nom

« argent dans la pirogue »

Ilomé má ihúndú

|accusations/ de/ ventre|

| Nom+Préposition+Nom

« accusations dans la famille »

Baro á longa

|gents /de /l'au-delà|

Nom+Préposition+Nom

« défunts »

4.1.3.2. Formes composées des noms propres de personnes de nature proverbiale

Les formes composées des noms propres de personnes, en *koyó*, à partir des proverbes sont de structures : Nom + verbe et Verbe + Nom+ Préposition + Nom, comme le montrent les exemples en (7) ci-dessous :

(7) Formes composées à partir des proverbes

Obé átéme

|mauvais / qu'il quitte|

Nom+Verbe

« que le mauvais quitte »

Atóni tsótsó ó kángá

| il a quitté/ poule /pour /pintade |

Verbe + Nom +Préposition +Nom

« il a quitté la poule pour la pintade »

4.1.3.3. Formes composées des noms propres de personnes de nature phrastique

Les formes composées des noms propres de personnes à partir des phrases, en *koyó*, sont de deux structures : Nom + verbe et Verbe + Préposition + Nom, comme le montrent les exemples en (8) ci-dessous :

(8) Formes composées à partir des phrases

Okwé opwé

| diable / il est arrivé |

« le diable est arrivé »

Nom + Verbe

Ikaya isí

| craintes /sont finies |

« les plaintes sont finies »

Nom + Verbe

Alaxí ó mbumbú

| il a ensorcelé / dans /herbes |

« il a ensorcelé dans les herbes »

Verbe + Préposition + Nom

Cette section montre que, les formes composées des noms propres de personnes, en *koyó*, admettent les constructions de deux et à trois constituants. Dans cette langue, les formes simples comme les formes composées des noms propres de personnes peuvent subir diverses variations morpho-phoniques.

4.1.4. Variations morpho-phoniques des noms propres de personnes en *koyó*

Les variations morpho-phoniques des noms propres de personnes, en *koyó*, touchent à la fois les formes simples et les formes composées. Elles relèvent des procédés de troncation, de substitution, d'allongement et de nasalisation.

4.1.4.1. Procédé de troncation

La troncation est procédée morphologique qui consiste « à supprimer les syllabes finales d'un mot polysyllabique » J. Dubois (2001 : 496). Le procédé de troncation des noms propres de personnes, en *koyó*, est marqué par la suppression d'un ou de plusieurs segments à l'initiale, à l'interne et en finale des items polysyllabiques.

4.1.4.2. Troncation à l'initiale des items polysyllabiques

La troncation à l'initiale des items polysyllabiques, en *koyó*, consiste en la suppression d'un morphème à l'initiale d'un mot polysyllabique dans un syntagme. Il peut s'agir du morphème du préfixe de classe nominale ou du morphème du préfixe verbal. Nous avons relevé quatre types de suppression à l'initiale des mots, comme le montrent les exemples en (8), (9), (10) et (11) suivants :

(8) Suppression du préfixe de classe nominale du premier mot polysyllabique du syntagme sans variation phonique :

Formes originelles	Formes tronquées	Sens
<i>Íná lobó</i> i-íná / lobó /cl5. mère /bruit/	[nálóbo]	« bavarde »
<i>Íná lehusi</i> i-íná / le-husi / cl5. mère / poussière/	[nálehusi]	«mère poussiéreuse »
<i>Íná niná</i> i-íná / niná	[nániná]	« mère tremblante »

/ cl5. mère /poisson électrique/		
----------------------------------	--	--

(9) Suppression du préfixe de classe nominale du premier mot polysyllabique du syntagme + élision vocalique à la frontière de mots :

Formes originelles	Formes tronquées	Sens
<i>Íná obé</i> <i>i-íná / o-bé</i> / cl5. mère / cl1. mauvais /	[<i>nobe</i>]	« La vilaine »
<i>Íná opúmbú</i> <i>i-íná / o-púmb-ú</i> / cl5. mère / cl14. Blanchir-suf/	[<i>nopumbu</i>]	«mère poussiéreuse »
<i>Íná elenga</i> <i>i-íná / elenga</i> / cl5. mère /elenga /	[<i>nelenga</i>]	« mère de elenga»

(10) Suppression du préfixe de classe nominale du premier mot polysyllabique du syntagme avec variation phonique

Formes originelles	Formes tronquées	Sens
<i>Omé koyó</i> <i>o-mé / koyó</i> / cl1. propriétaire /koyó /	[<i>Mékoyó</i>]	« bon locuteur koyó »
<i>Ongá dzáníá</i> <i>O-ngá /dzáníá</i> / cl1. propriétaire /sadisme/	[<i>Gazania</i>]	« propriétaire du sadisme »

Nous avons relevé dans le premier mot |*omé*| du syntagme du premier syntagme, deux types de variations :

- suppression du préfixe de classe nominale |o-| ;
- fermeture de la voyelle mi- ouverte [e] en voyelle mi- fermée [e].

Le syntagme |*Ongá dzáníá*| a subi trois types de variations :

- suppression du classificateur nominal |o-| dans |*Ongá*|,
- dénasalisation de la consonne [ng] en [g] dans |*Ongá*|,
- remplacement de la consonne affriquée [dz] en [z] dans |*dzáníá*|.

(11) Suppression du premier morphème du deuxième mot polysyllabique du syntagme avec variation phonique :

Formes originelles	Formes tronquées	Sens
<i>Obé átémé</i> <i>O-bé /á-tém-e</i> / cl14. mauvais /il+"sub"+quitter+vf/	[<i>Obeteme</i>]	« que le mauvais quitte »
<i>Bomá andúrí</i> <i>bom-á / a-ndúrí</i>	[<i>Bumanduku</i>]	

/tuer+"imp" / cl2. ami /		« celui qui met fin aux amitiés »
--------------------------	--	-----------------------------------

Deux variations ont été relevées dans le deuxième mot| *átémé* | du premier syntagme :

- suppression du préfixe verbal |a- | ;
- fermeture de la voyelle mi- ouverte [ɛ] en voyelle mi- fermée [e].

Nous avons relevé quatre variations dans le second syntagme :

- Remplacement de la voyelle mi- fermée [o] par la voyelle fermée [u] dans le premier mot du syntagme |*bomá* | ;
- suppression du préfixe de classe nominale |a- | dans | *andúrí* | ;
- Remplacement de la voyelle étirée [i] par la voyelle arrondie [u] dans | *andúrí* | ;
- Remplacement de la consonne fricative vélaire [ɣ] par la consonne occlusive vélaire [k] dans | *andúrí* |.

4.1.4.3. Troncation à l'interne des items polysyllabiques

La troncation à l'interne des items polysyllabiques, en *koyó*, ne concerne que des syntagmes. Elle consiste en la suppression des prépositions à l'interne des syntagmes. C'est ce que montrent les exemples en (12) et (13) suivants :

(12) Suppression des prépositions dans des syntagmes avec variations phoniques :

<i>Otsá ma kiérɔ</i> o-tsá /ma / kiérɔ cl14.safoutier /de/ colère	[Osaketo]	« Safoutier piquant »
<i>Apára ó bwáro</i> a-pára /ó / bo-áro cl2.argent/de/ cl14.pirogue	[Aparabwaro]	« Argent dans la pirogue »

(13) Suppression des prépositions et des préfixes de classe nominale des deuxièmes mots polysyllabiques dans des syntagmes + variation phonique:

Formes originelles	Formes tronquées	Sens
<i>Ilɔmɛ má ihúndú</i> i-lɔmɛ /má/ i-húndú / cl4. accusation/ de/cl5. ventre/	[Ilomehundu]	« Accusations au sein de la famille »
<i>ndaxé ó ibonga</i> ø-ndaxé /ó /i-bonga / cl1. Rendez-vous/à/cl5.ville/	[Ndakebonga]	« Rendez-vous en ville »
<i>ndɔɔɔ ó esanga</i> ø- ndɔɔɔ /ó /e-sanga / cl1. veillée/à/cl7.contour /	[Ndokosanga]	« Veillée au contour du marigot »

4.1.4.4. Troncation en finale des items polysyllabiques

La troncation en finale des items polysyllabiques, en *koyó*, consiste en la suppression d'un segment en finale d'un mot polysyllabique dans un syntagme. Il peut s'agir d'un segment vocalique, du morphème du préfixe de classe nominale ou du

morphème du préfixe verbal, comme le montrent les exemples en (14), (15) et (16) suivants :

(14) Suppression de la voyelle en finale de la forme simple du nom propre de personne :

Formes originelles	Formes tronquées	Sens
<i>Lekási</i> le-kási / cl11. feuille/	[Lekas]	« Feuille »
<i>Angoro</i> a-ngoro / cl2. poisson/	[Angor]	« poisson spécial »
<i>Okambisa</i> o-kamb-is-a / cl14. Manquer-cau-vf/	[Okambis]	« dérangement »

(16) Suppression de la syllabe finale du premier mot polysyllabique dans un syntagme :

Formes originelles	Formes tronquées	Sens
<i>Mwána Ibara</i> mo-ána /Ibara / cl1. Enfant/ ibara/	[Mwebara]	« Fille Ibara »
<i>Mwána ndinga</i> mo-ána /ndinga / cl1. Enfant/ ndinga/	[Mwandinga]	« Fille Ndinga »
<i>Mwána nganga</i> mo-ána /nganga / cl1. Enfant/ guérisseur/	[Mwanganga]	« Fille guérisseuse »

Les exemples ci-dessus montrent que, tous les trois syntagmes ont subi la troncation de la syllabe finale | -na | de | *mwána* |. Après cette troncation, la voyelle finale [-a] de la syllabe [*mwa*] et de la voyelle initiale [i-] de [Ibara] du premier syntagme ont subi un phénomène de coalescence vocalique. Cette coalescence des deux voyelles [-a] et [i-] a produit le son [e].

(17) Double suppression des syllabes dans mots polysyllabiques dans un syntagme + variation phonique:

Formes originelles	Formes tronquées	Sens
<i>Mwána ikiéxé</i> mo-ána / i-kiéxé / cl1. Enfant/ cl5. réclusion/	[Mwakie]	« l'initiée qui n'est pas arrivée à terme de sa réclusion »
<i>obuxa ngɔngɔ</i> o-bux-a / ngɔngɔ / cl1. rester-vf/ derrière/	[Obukɔŋ]	« Le dernier »

Il ressort des exemples ci-dessus que :

- Les syllabes finales | -na | dans | *mwána* | et | -ɾé | dans | *ikiéré* | ainsi que le préfixe de classe nominale | i- | dans | *ikiéré* | ont été supprimés dans le premier syntagme ;
- Dans le deuxième syntagme, la syllabe finale | -ɾa | dans | *obura* | et la voyelle finale | -ɔ | dans | *ngɔngɔ* | ont été supprimés ; nous avons relevé également la substitution de la consonne pré-nasale [ng] par la consonne orale [k].

4.1.5. Substitution

La substitution se manifeste par le remplacement des voyelles par d'autres voyelles et des consonnes par d'autres consonnes. C'est ce que montrent les exemples en (17) et (18) suivants :

(18) Substitution des voyelles et des consonnes :

Formes originelles	Formes modifiées	Sens
dzere	Nzete	« plus bas »
mɔɔ	Moko	« Rejetant du bananier »
Eserere	Eseteke	« maitre de la parole »
ndurí	Nduku	« ami »

La substitution dans ces exemples se manifeste par :

- le remplacement de l'affriquée [dz] par la pré-nasale [nz] ;
- le remplacement des voyelles mi- ouvertes [ɛ] et [ɔ] par les voyelles mi- fermées [e] et [o] ;
- le remplacement de la vibrante [r] par la consonne apicale [t] ;
- le remplacement de la fricative vélaire sonore [ɣ] par l'occlusive vélaire sourde [k],
- le remplacement de la voyelle arrière [u] par la voyelle antérieure [i].

(19) Substitution des voyelles et des consonnes + élision vocalique dans des syntagmes :

Formes originelles	Formes francisées	Sens
<i>Olori awáa</i> o-lɔɾ-i /a-wá-a /cl1. ensorceler.vf /il-mourir-vf/	[Olokawa]	« le sorcier va mourir »
<i>Ewúra osírá</i> e-wúr-a /o-sírá /cl7. venir.vf /cl1.loin/	[Ewutosika]	« venir de loin »

En dehors de l'élision à la frontière morphologique dans les syntagmes, il a été relevé également :

- la substitution de la voyelle mi- ouverte [ɔ] par la voyelle mi- fermée [o] et le remplacement de la fricative vélaire sonore [ɣ] par l'occlusive vélaire sourde [k] dans le premier syntagme ;

- dans le second syntagme, le remplacement de la fricative vélaire sonore [ɣ] par l'occlusive vélaire sourde [k].

4.1.5.1. Dénasalisation

Le système phonologique *koyó* fait usage des consonnes pré-nasales. Celles-ci sont composées des consonnes nasales combinées à des consonnes orales. Dans la réalisation de certains noms propres de personnes *koyó*, la consonne nasale est supprimée au profit de la consonne orale, comme le montrent les exemples en (19) ci-dessous :

Formes originelles	Dénasalisées	Sens
<i>mbóndó</i>	Bondo	« Juste »
Mbengo	Bengo	« coli »
Mbuma	Buma	« fruit spécial »

4.1.5.2. Allongement

L'allongement, dans cette langue, consiste en l'ajout d'une syllabe ou d'un phonème au nom originel, comme le montrent les exemples en (20) ci-dessous :

Formes originelles	Formes Allongées	Sens
<i>Ngwε</i> <i>ø-ngwε</i> /cl1.léopard	[Ngoyi]	« Léopard »
<i>Obéla</i> <i>o-bela</i> /cl3.assesseur	[Obelys]	« Assesseur »

Conclusion

Ce travail montre que, les formes simples et les formes composées des noms propres de personnes, en *koyó*, admettent les marques du singulier ou celles du pluriel des préfixes de classe nominale. Les variations de formes de ces noms propres de personnes, dans cette langue, sont issues des procédés de troncation, de substitution, de dénasalisation et d'allongement. La troncation s'associe à la substitution et à la dénasalisation. Le plus grand nombre des variations morpho-phoniques des noms propres de personnes, dans cette langue, résultent de l'association de ces trois procédés. Les formes composées des noms propres de personnes (syntagmes phrases) se transforment en formes simples. Ce renouvellement morpho-phonique de ces noms propres de personnes, en *koyó*, conduit à souvent à leur perte d'identité. Il n'existe aucune marque morphologique qui distingue les noms d'hommes et des noms de femmes. Les formes simples comme les formes composées des noms propres de personnes *koyó* sont morphologiquement, syntaxiquement et sémantiquement indiscernables des noms communs.

Bibliographie

- Dubois J. et al. (2001), *Dictionnaire de linguistique*, Paris, Larousse, 2^{ème} édition.
- Gombe Apondza G. R. C. (2012), Temps, modes et aspect en Ngare (langue bantu de la zone C de la République du Congo). *ALAC* n°2, pp. p.166-183.
- Guthrie M. (1948), *The Classification of the Bantu languages*, International African Institute, Londres.
- Ikemou r. P. (2011), *Morphologie d'ingé, variété likwála de Koyó-Ngandza*, Mémoire de D.E.A, Brazzaville, Université Marien Ngouabi.
- Ikemou R. P. (2018), « la dérivation en likwála », in *International Journal of Advanced Studies and Research in Africa*, Canada, Vol.9, N°1, pp.33-42.
- Ikemou R. P. (2018), *Aspects syntaxiques du likwála, (langue bantu de la zone C de la République du Congo)*, thèse de doctorat, Brazzaville, Université Marien Ngouabi.
- Kadima M. (1969), *Le système de classes nominales en bantu*. Vader Leuven.
- Lumwamu François, 1973, *Essai de morphosyntaxe systématique des parlers kongo*, Paris, Klincksieck.
- Martinet A. (1979), *Grammaire fonctionnelle du français*. Paris: Didier.
- Martinet A. (1985), *Syntaxe générale*, Paris, Armand Colin.
- Martinet A. (1960), *Eléments de linguistique générale*, Paris, Armand Colin.
- Mole Epola H. M. (2022), *Etude des modalités verbales du bongili de Pikounda (C.15)*. Brazzaville: Université Marien-Ngouabi.
- Ndinga Mbo A. C. (2004), *Onomastique et histoire au Congo-Brazzaville*, Paris, Harmattan.
- Ngoie-Ngalla D. (1983), « Un cas d'utilisation de l'anthroponymie en histoire », *Cahier Congolais d'Anthropologie et d'Histoire*, Brazzaville, n°8, 27-34.
- Ngoie-Ngalla D. (1994), *Les grandes aires ethniques du Congo précolonial* Brazzaville, édition Saint-Paul.
- Nzete P. (1975), *Les Nominaux en lingala, morphologie et fonctions*, thèse de 3^e cycle, Paris, Université Sorbonne.
- Nzete P. (1986), « Le système d'appellation des personnes au Congo : tradition et évolution », *La Revue de Sciences Sociales*, n°8, pp. 157-173.
- Saussure F. (1972), *Cours de Linguistique Générale*, Paris, Payot.

4.2. L'anthroponymie comme métaphore identitaire dans *Les Petits-Fils nègres de Vercingétorix* d'Alain Mabanckou

Itoua Patric et Guy Armand Mampassi
Université Marien Ngouabi-Congo

Résumé : Cette réflexion sur « L'anthroponymie comme métaphore identitaire dans *Les Petits-Fils nègres de Vercingétorix* », déconstruit deux notions phares d'étude onomastique : l'anthroponymie et l'identité, dans une perspective novatrice. Dans le premier cas, nous montrons que les études consacrées aux noms propres dans la scène fictionnelle pèchent par le fait qu'elles privilégient les noms actifs, ceux contribuent à la progression du récit, selon la visée greimassienne. Nous tentons ici d'innover en montrant—à la lumière de ce que nous appelons anthroponymie artistique, c'est-à-dire qui relève du champ figuratif ou de la catégorie des « personnes silhouettes » —que bien que selon le modèle actanciel de Greimas ils ne jouent aucun rôle dans la diégèse), leur présence permet de faire évoluer l'histoire et ont des connotations idéologiques sur fond d'altérité artistique. Ainsi, nous ne procédons pas à une analyse sémantique, morphologique ou lexicographique des noms. Nous étudions la vision du monde de l'auteur à travers les personnages et leurs actions. Dans le second cas, la notion d'identité nous ne l'employons pas dans le sens de la mêmété et de l'ethos. Ceci pour justifier l'hypothèse selon laquelle les couples mixtes Christiane Kengué/Gaston Okemba et Kimbémbé/Hortense Iloki sont deux ethos de la conscience nationale ou de la postulation d'identité nationale. Cette posture scientifique est tributaire de l'interdisciplinarité.

Mots-clés : Anthroponymie, connotations idéologiques, altérité artistique, postulation nationale, interdisciplinarité.

Abstract: This reflection on "Anthroponymy as an identity metaphor in *The Negro Grandsons of Vercingetorix*", deconstructs two key notions of onomastic study: anthroponymy and identity, in an innovative perspective. In the first case, we show that the studies devoted to proper nouns in the fictional scene sin by the fact that they favor active nouns, those that contribute to the progression of the narrative, according to the Greimassian aim. Here we try to innovate by showing—in the light of what we call artistic anthroponymy, that is to say which falls within the figurative field or the category of "silhouette people" -that although according to Greimas' actancial model they play no role in diegesis), their presence allows history to evolve and have ideological connotations against a background of artistic otherness. Thus, we do not conduct a semantic, morphological or lexicographic analysis of nouns. We study the author's worldview through the characters and their actions. In the second case, we do not use the notion of identity in the sense of the same society and ethos. This is to justify the hypothesis according to which the mixed couples Christiane Kengué / Gaston Okemba and Kimbémbé /Hortense Iloki are two ethos of national consciousness or the postulation of national identity. This scientific posture is dependent on interdisciplinarity.

Keywords: Anthroponymy, ideological connotations, artistic otherness, national postulation, interdisciplinarity.

Introduction

Dans la scène littéraire congolaise, Alain Mabanckou est sans nul doute l'un des auteurs qui explore avec efficacité toutes les composantes de la vie. Ses fictions en général et le roman, *Les Petits-Fils nègres de Vercingétorix*, en particulier nous dépeignent la psychologie des différents personnages. Ce roman se veut, à notre sens un monde structuré. Monde structuré parce que les « catégories nominales », surtout les noms propres acquièrent une pluralité de significations et facilite la compréhension de la vision du monde de l'auteur. Ils s'inscrivent dans le roman à l'instar d'un phare dont l'ancrage n'est jamais fortuit (M.C. Durant Guiziou, 2002, p. 1673). Conscient que l'univers romanesque d'Alain Mabanckou l'onomastique vise à tirer les renseignements possibles des noms propres de lieu (toponymie) ou des personnes (anthroponymies), nous avons choisi de mener notre réflexion sur le thème « L'anthroponymie comme métaphore identitaire dans *Les Petits-Fils nègres de Vercingétorix* d'Alain Mabanckou ». Dans ce sujet, trois expressions méritent d'être élucidées pour aider nos lecteurs de saisir la quintessence de notre pensée. Il s'agit des notions d'anthroponymie, de métaphore et d'identité. Selon le dictionnaire *Larousse Illustré* (2012, p. 54), l'anthroponymie désigne « l'étude des noms de personnes ». Il s'agit d'un système de désignation, d'une façon de nommer les gens et de donner des indications sur la représentation de la société (F. Menant, 2011, p.2). En d'autres termes, l'anthroponymie est une branche de l'onomastique qui désigne ce qui est accroché à une personne déterminée et à comme fonction cognitive de base de nommer et de marquer une individualité. La deuxième expression « métaphore » désigne le rapprochement des deux éléments pour en faire ressortir une ressemblance. L'étude n'a pas vocation de prendre en compte le transfert sémantique comme cela est perceptible par exemple dans l'ensemble des travaux consultés. En nous appuyant sur les théories cognitives qui ne considèrent pas la langue isolément, mais cherchent à la comprendre à partir de son lien avec nos connaissances du monde et nos facultés d'imagination et d'interprétation, la métaphore se donne à lire ici comme moyen, véhicule de l'identité ; qui elle-même, ne se conçoit pas comme mêmété, d'ethos ou de repliement sur soi mais comme volonté d'ouverture. Pour justifier notre démarche, nous l'allons pas nous isoler du contexte, ni de nos connaissances du monde ou de l'imaginaire congolais. C'est pourquoi, loin de prendre en compte les dimensions lexicologiques et sémantiques de noms propres de personnes, nous allons nous intéresser à la fonction idéologique des noms propres. Nous estimons que le nom est un des artifices liés à l'effet de réel créé par l'illusion romanesque. Nous prenons en compte uniquement l'anthroponymie ; quand bien même la toponymie est aussi très révélatrice de la vision du monde de l'écrivain congolais, les noms de personnes de par leur « position privilégiée, apportent un nouvel éclairage (une nouvelle interprétation et/ou compréhension) du texte dont le rayonnement est sous-tendu par le jeu des associations, des faisceaux qui se construisent à la lumière des réseaux d'isotopies formés par le système explicites ou latents des noms communs » (M.C. Durant Guiziou, 2002, p. 1673).

A la lumière de ce que souligne ce critique, en s'intéressant à l'étude des noms propres de personnes dans le roman *Les Petits-Fils nègres de Vercingétorix*, nous n'inscrivons pas notre étude que dans la dynamique des travaux antérieurs qui accordaient un intérêt majeur aux noms de personnages actifs et participant de la progression du récit. En effet, si habituellement les noms propres qui attirent l'attention des chercheurs sont ceux qui contribuent à la dynamique de l'intrigue, comme nous l'avons déjà souligné, dans cette étude, pour déterminer le sens de l'œuvre, nous allons prendre en compte aussi bien les

noms de personnes passifs que les noms de personnes actifs. Pour y parvenir, les questions qui orientent notre réflexion sont les suivantes : Comment les noms propres parviennent-ils à établir des connexions entre les personnages et les autres composantes du texte ? En quoi l'imaginaire anthroponymique constitue-t-il un support d'interprétation de l'idéologie de l'auteur ? A la lumière de ces questions de recherche, il convient de souligner que dans *Les Petits-Fils nègre de Vercingétorix*, l'on recense une kyrielle de noms allons de l'anthroponymie artistique, l'anthroponymie politique, l'anthroponymie ethnique. Ces différents noms associés au destin des personnages et à la vision du monde de l'auteur, constituent la pierre angulaire dans la trame romanesque. Et, vue le contexte de guerre civile dans lequel le roman a été écrit, l'on peut affirmer que l'onomastique constitue un chemin vers l'altérité et surtout la postulation nationalitaire.

Toute recherche, il convient de le souligner, implique un cadre théorique qui lui sert de piloris, et une approche qui « répond scientifiquement possible à la problématique posée et aux objectifs définis » (M. Makrof, 2019, p. 8). Nous avons choisi, dans le but de garder notre destin de comparatiste, l'approche pluridisciplinaire. La pluridisciplinarité nous permet d'aborder notre objet d'étude selon les différents points de vue de la juxtaposition de regards spécialisés. Pour une étude qui considère le nom comme élément d'une démarche vers l'altérité et d'une postulation nationalitaire, la pluridisciplinarité à tout son intérêt. Ainsi que le mot le fait entendre, l'interdisciplinarité présume le dialogue de savoirs et de méthodes entre deux ou plusieurs disciplines en vue d'un but commun (Maria de Jesus Cabral, 2017, p. 13). Cette définit de la pluridisciplinarité corrobore celles d'Edgar Morin (1977) et Basarab Nicolescu (1996). En effet, Edgar Morin la définit d'abord en termes pratiques, comme une démarche par laquelle s'opère un changement de point de vue sur l'objet, qui n'est plus envisagé en lui-même mais dans ses relations avec d'autres objets: « l'approche interdisciplinaire s'impose de manière évidente dès le moment où l'on change de regard sur le monde, où on le voit comme un enchevêtrement de systèmes de systèmes » (1977, p. 100). Basarab Nicolescu (1996) quant à lui, insiste sur la nécessité d'articuler réflexion et action, pour que des réponses cohérentes apparaissent progressivement du dialogue entre disciplines permettant de sortir d'une pensée fragmentée. A la lumière de ces deux points de vue, nous pouvons affirmer que l'interdisciplinarité implique le passage de méthodes d'une discipline à l'autre, visant ainsi l'émergence de données issues de perspectives complémentaires dans la résolution d'un problème. L'intérêt majeur qui résulte de cette démarche est un effacement des frontières les plus marquées sur lesquelles repose la logique disciplinaire moderne, et tout particulièrement celles que nous sommes habitués à tracer entre sciences exactes et sciences humaines ((Maria de Jesus Cabral, 2017, p. 14-15). L'approche théorique et méthodologique ainsi définies, nous ouvrons notre étude par l'inventaire ou la typologisation des noms. L'inventaire ainsi constitué nous aidera à étudier les implications idéologiques des noms dans le roman à l'étude.

4.2.1. L'inventaire ou typologisation des noms

Lorsque l'on se réfère au *Dictionnaire Universel de langue française* (en ligne), l'inventaire se définit comme opération qui consiste à recenser l'actif et le passif (d'une communauté, d'un commerce, etc.). Le moteur de recherche Wikipédia abonde dans le même sens lorsqu'il définit l'inventaire comme étant une liste exhaustive d'entités considérées comme un patrimoine ou une somme de biens, matériels ou immatériels, afin d'en faciliter l'évaluation ou la gestion. Il est synonyme de la typologisation en ce que les deux servent à rapprocher ou à classifier les phénomènes selon leur critère d'appartenance, à établir une typologie. L'inventaire tient compte de deux catégories ou deux typologies des noms : artistiques et ethnique.

4.2.1.1. L'anthroponymie artistique

Ce que nous désignons par anthroponymie artistique n'est autre que les noms des personnes qui relèvent du monde artistique ; notamment les écrivains, les cinéastes et les musiciens qui ont sans nul marqué le parcours existentiel de l'auteur congolais. Si l'on tient compte du modèle actanciel de Greimas, ils ne jouent aucun rôle dans la diégèse. Cependant, leur présence permet de faire évoluer l'histoire. Il s'agit certes des noms figuratifs mais qui offrent au lecteur la possibilité de construire son interprétation ; parce que porteurs des connotations idéologiques. Dans *Les Petits-Fils nègres de Vercingétorix*, leur présence est attestée par le tableau ci-dessous :

Les noms des cinéastes	Les noms des musiciens	Les noms d'écrivains
Jim Kelly (p.75) Jim Brown (p.75) Fred Williamson. » (p.75) Brice Lee (p. 79)	- franco, - Tabouley Rochereau - Youlou Mabiala - Loko Massengo - Michel Boyibanda. Pamelou Mounka (p.79 » Wendo Kolosoy dit Grand Kallé (p.152) - Ibrahim Ferrer (p. 154) - Carlos Puebla ou de Guillermo Portabales (p. 154)	- De La Fontaine (p. 64) - Jean Malonga (p.20) - Bernard Dadié (p. - Birago Diop (p. - Camara Laye - Ake Loba - Ousmane Socé - Alphonse de Lamartine (p. 140). - Antoine Saint-Exupéry (p. 140) - Albert Camus (p. 140) - Proust (p. 157) - Balzac (p. 157) - Stendhal (p. 157) - Gide (p. 157) - Rimbaud (p. 176) - Baudelaire (p. 176) - Céline (p. 177) - De Vigny (p. 177) - Malraux (p. 177)

Source : création personnelle

Les noms qui composent cette rubrique relèvent, comme nous avons fait mention précédemment, de la catégorie des personnes/personnages silhouettes ou figuratifs. Ils apparaissent dans la scène textuelle sous forme des références et d'allusions. Leur présence, si l'on s'en tient au schéma actanciel de Greimas, n'impacte pas l'intrigue. Cependant, si

nous nous sommes engagés à les incorporer dans notre étude, c'est parce que nous estimons qu'ils sont susceptibles d'aider à comprendre la vision idéologique de l'auteur.

4.2.1.2. L'anthroponymie ethnique

Dans la construction textuelle d'Alain Mabanckou les noms qui assurent la progression du récit sont en majorité les noms très ancrés dans son terroir. Le qualificatif d'anthroponymie ethnique a donc toute sa raison d'être eu égard de cette dimension ethnique des noms de personnages. En effet, l'anthroponymie, il convient de le rappeler, désigne l'étude des noms propres de personnes/personnages dans œuvre littéraire. Dans *Les Petits-Fils nègres de Vercingétorix* assure la progression du récit et aide à comprendre la portée idéologique du roman. Les noms de personnages ont un ancrage national, dans ce sens où il y a des noms qui connotent la partie septentrionale du Congo et des noms qui reflètent la partie méridionale. L'inventaire ci-dessous bien que non exhaustif permet de justifier notre argument :

Noms issus du sud du Viéto	Noms issus du Nord du Viéto
Mam'Soko (p. 17)	Roger Iloki (p. 141)
Christiane Kengué (p. 25)	Mademoiselle Iloki (p. 138)
Léopold Mpassi-Mpassi (p. 83)	Gaston Okemba (p. 169)
Mme Kengué (p. 91)	Basil Okemba (p. 59)
Ngampika (129)	Tongotsia (113)
Kaya-Kaya (p. 162)	Chef Bayo (p.228)
Paul Sayal Moukila (p. 73)	
Kimbémbé (p.190)	
Massengo (p. 113)	
Moussahou (p. 232)	

Source : création personnelle

Ce qu'il convient de noter de cet inventaire, non exhaustif d'ailleurs, est le fait que les noms recensés se regroupent en deux catégories : les personnages silhouettes (qui ne jouent aucun rôle dans la narration mais peuvent être pris en compte dans la construction du sens de l'œuvre) et les personnages actifs (qui jouent un rôle majeur à la fois dans la progression du récit et dans la construction du sens). L'inventaire ou la typologisation ainsi établi, il nous paraît nécessaire d'étudier la fonction idéologique des noms dans la scène textuelle.

4.2.2 Les fonctions idéologiques des noms propres dans la scène fictionnelle

Dans notre introduction nous avons souligné l'intérêt de l'interdisciplinarité pour traiter des questions liées à l'onomastique littéraire. En ce qui concerne les significations ou les fonctions, la posture interprétative de Eugène Nicole (1983, p. 242) est pour nous la mieux indiquée. Cette critique estime que l'interprétation des significations dans la scène fictionnelle doit tenir compte du rapport entre le contenu sémantique du nom propre, et la position du personnage par rapport aux autres composantes ; personnages, actes, etc. Elle ajoute que cette fonction (la signification) du nom propre ne se présente « pas seulement comme un transfert des structures du code onomastique de la langue. », mais aussi comme un rapport génétique entre le nom propre (contenu sémantique) et le texte (contenu sémiotique, personnage, actions, caractères, ...). Ce qui paraît intéressant dans son analyse, c'est le fait qu'elle offre la possibilité—dans la recherche des significations des noms propres—de prendre en compte soit le « transfert des structures du code onomastique de la langue », soit au rapport génétique entre le nom propre (contenu sémantique) et le texte (contenu sémiotique, personnage, actions, caractères. Notre étude qui a pour vocation de

mettre en avant les réseaux idéologiques des noms propres de personnages chez l'écrivain congolais, s'adosse sur le dernier aspect, c'est-à-dire sur le rapport en les noms propres et le texte. Deux postures idéologiques doivent être analysées : la posture d'altérité à travers l'anthroponymie artistique et la posture de postulation nationale, à travers l'anthroponymie ethnique ; en mettant d'ailleurs en avant les couples mixtes Christiane Kengué/Gaston Okemba et Hortense Iloki/Kimbémbé.

4.2.2.1. L'onomastique comme vecteur d'altérité

En guise de rappel, dans la construction textuelle d'Alain Mabanckou, les noms sont repartis en deux catégories : les personnages silhouettes ou passifs et les personnages actifs. Les noms des personnes silhouettes ou passifs, s'ils ne jouent presque aucun rôle dans la diégèse, véhiculent et pourtant la vision du monde de l'auteur. Ce sont en majorité des noms qui relèvent de l'imaginaire artistique et dont leur référentialité ne peut être contestée. Leur convocation dans la scène fictionnelle est un acte intentionnel ; ou pour reprendre l'heureuse formule d'Yves Baudelle (1995), ce choix initial répond toujours à une intention de sens. Chez Alain Mabanckou, cet enfant de la postcolonie dont l'appartenance plurielle n'est plus un leurre, l'intention de sens qui se dévoile est celle liée à la construction de l'altérité. Mais, qu'est-ce que l'altérité et comment l'onomastique artistique parvient-elle à la construire ? A l'évidence, le mot Altérité tire ses racines du latin *alteritas*, qui signifie « différence » ou bien « altération, changement » ([En ligne]). Ce concept désigne une qualité ou une essence, « l'essence de l'être autre » (G. Ferréol et G. Jucquois, 2003, p. 4). Il s'agit de s'identifier à l'Autre et de faire de lui son allié. En d'autres termes, l'altérité signifie rencontre et reconnaissance d'autrui.

Ainsi défini, les noms qui relèvent de l'imaginaire artistique qui inondent la scène fictionnelle incarnent, cela sans va dire, la vision du monde de l'écrivain congolais : celle d'une « pensée du monde qui va à la rencontre d'une autre pensée du monde » (A. Hocine, 2013, p. 26). Le recours aux noms propres des personnes qui ont marqué la scène artistique émane de cette volonté d'accorder à l'autre un « champ d'honneur ». Car en fait, dans sa posture créative, porteuse de la nouvelle vision postcoloniale, l'Autre est une nécessité ; d'où il faut composer avec lui. Il est, pour reprendre Omer Massoumou (2006, p. 53), une « voix alliée ». C'est ce qui explique le jaillissement dans la scène fictionnelle de l'onomastique artistique : « Bernard Dadié », « Birago Diop », « Camara Laye », « Ake Loba », « Ousmane Socé » (p.) ; « Alphons de Lamartine », « Antoine de Saint-Exupéry », « Albert Camus » (p. 140) ; « Proust », « Balzac », « Stendhal », « Gide » (p. 157) ; « Rimbaud », « Baudelaire » (p. 176) ; « Céline » (p. 177) ; « De Vigny » ; « Malraux » (p.) ; « Jim Kelly », « Jim Brown », « Fred Williamson » (p. 75) ; « Brice Lee », « Karim » (p. 79) ; « Franco », « Tabou Ley Rochereau », « Grand Kallet » (p. 152) ; « *Compay Segundo* », « *d'Eliads Ochoa* », « *Ibrahim Ferrer* », « *Los Van* », « *Hasta Siempre* », « *Carlos Puebla* », « *Guillermo Portabales* » (p. 154).

Ces noms des acteurs connus des milieux littéraire, cinématographique, musicale et même picturale inscrivent l'écriture d'Alain Mabanckou dans la dynamique de ce que Glissant (1990) nomme « La poétique de la Relation ». Ils ne sont pas convoqués dans la trame du récit dans une dynamique de l'indifférence, de mort, d'annihilatrice d'intégrité ou de provocatrice de singularité. Ils se conçoivent comme élan vers une identité-rhizome, une écriture-rhizome, c'est-à-dire une aire de transaction entre le sujet (Alain Mabanckou) et autrui, à la frontière entre le lisible, l'audible et le visible. Ces noms renvoient certes à l'intertextualité et/ou l'intermédialité en tant que marqueur de la poétique scripturaire de Mabanckou, mais s'inscrivent dans la dynamique de la valorisation de l'Autre. C'est d'ailleurs ce que soutient Antoine Yila (2010, p. 23), lorsqu'il affirme : « [L'onomastique

artistique témoigne du] cosmopolitisme culturel de l'auteur, c'est-à-dire la rencontre [dans son œuvre romanesque d'une diversité d'artistes], endogène et exogène non pas conflictuels mais osmotique et complémentaires ». Ainsi, la soif d'altérité devient intéressante qu'à partir du moment où *b* entre dans le système de *a* non pas dans une logique de confrontation mais plutôt dans une de logique communication, d'entraide, d'échange ou d'interdépendance, parce que être signifie être pour autrui et, à travers lui, pour soi.

4.2.2.2. Onomastique, mixité et postulation nationalitaire

Comment à travers les noms propres, l'auteur postule-t-il pour la construction de la conscience nationale laquelle serait le soubassement de l'identité nationale ? Telle est la question qui oriente notre analyse. Avant d'y répondre, il convient de rappeler que le roman *Les Petits-Fils nègres de Vercingétorix* soulève l'épineuse question de la guerre civile ou fratricide qui secoue la République du Viétoongo ; et qui oppose les partisans du président Kabouya et les partisans du chef rebelle Vercingétorix ou bien les Nordistes aux Sudistes.

Ce qui paraît intéressant dans ce contexte de violence et de barbarie, c'est l'évocation de « l'amour en marge de la guerre » (A-N. Malonga, 2007, p. 153). Si le critique congolais Alpha-Noel Malonga (2007) pense que dans les romans congolais des foyers de tension, « l'amour, bien que sentiment le plus noble et élément fondamental du bien-vivre et du bien-être de l'homme—donc synonyme de la vie—participe de la guerre sous plusieurs facettes, notamment celle de la marginalité » (A-N. Malonga, 2007, p. 152), pour nous, l'amour en temps de guerre participe non pas de la marginalité mais de la construction sous-jacente d'une conscience nationale. Et, les éléments de preuve se trouvent sans nul doute dans les couples mixtes Christiane Kengué/Gaston Okemba et Hortense Iloki/Kimbémbé. Comme l'indique les noms, Christiane Kengué et Kimbémbé sont des Sudistes, pour reprendre la terminologie de l'auteur ; Hortense Iloki et Gaston Okemba, les Nordistes. C'est dans ce sens que la fusion sentimentale Sud/Nord et Nord/Sud relève de ce qu'Antoine Yila (2002, p. 13) appelle « métaphore unitaire ». Métaphore unitaire parce qu'en réalité pour Alain Mabankou, « le mal s'appelle tribalisme : il faut s'y opposer, s'en émanciper radicalement parce qu'il empêche l'émergence de la nation congolaise » (A. Yila, 2002, p. 15). Et, le seul moyen, le moyen le plus sûr pour s'y opposer ou s'en émanciper demeure la fusion des corps et la fusion des sexes ; parce qu'en réalité le sexe est un moteur de construction d'une identité nationale. Et, l'énoncé ci-dessous peut servir de preuve pour réconforter notre argument :

Dès le départ de leur relation, Gaston avait souligné à Christiane qu'il était originaire du Nord, conscient du rejet qu'il essayait auprès des jeunes filles de Pointe-Rouge, la ville emblématique du Sud. Christiane lui avait répondu qu'elle ne voyait pas en quoi cette précision était utile. L'itinéraire du jeune homme la fascinait, car lui et ses parents venaient de loin (*Les Petits-Fils*, 2002, p. 67).

Il faut d'entrée de jeu souligner le côté patriotique qui jaillit implicitement dans les propos de Christiane : « Christiane lui avait répondu qu'elle ne voyait pas en quoi cette précision était utile ». Christiane trouve incompatible les propos de Gaston Okemba avec l'amour qui lui, exclue toutes barrières ethniques ou régionales. Elle s'engage alors à rationaliser l'amour et surtout à combattre l'intolérance et les tendances au monolithisme de la pensée et à l'apologie dans lesquelles peut fourvoyer "le repliement identitaire de Gaston Okemba, et qui parce qu'elles passent "à côté" de la complexité du monde où nous vivons, peuvent provoquer de graves déséquilibres dans l'évolution d'une société. Pour la

belle négresse du Sud, qui invite implicitement Gaston Okemba au dépassement de soi, l'amour est l'élément le plus précieux pouvant aider à construire chez les amoureux une conscience nationale. C'est ainsi que « *les relations entre Christiane et Gaston s'enracinaient* » (*Les Petits-Fils*, p. 70), au point de faire de l'amour une vertu cardinale, la condition sine qua non de l'émergence d'un Congo dont la diversité ne veut pas dire exclusion ou division mais plutôt unité, métissage ethnique. C'est ici l'occasion de souligner que choisir de suspendre le récit de la violence pour narrer l'amour ou le mariage mixte est révélateur de la vision idéologique ou vision du monde de l'écrivain congolais : la « prise de conscience », d'« ouverture » et d'« éveil » des peuples qui par le biais de l'amour se décident de devenir des héros qui sensibilisent l'oisif, l'anti-héros à l'idée fondamentale qu'il n'y a d'existence de nation, de citoyenneté réelle que par l'amour au sens large du terme. De ce fait, Christiane Kengué prenait alors plaisir à « *raconter son histoire d'amour avec Gaston, [avec] une sorte de jubilation qui l'animait lorsqu'elle revisitait cette époque* » (*Les Petits-Fils*, p. 60), comme pour se débarrasser, cela va sans dire, de tous les clichés ou les transgresser ; et procéder à la libération de l'âme, au bannissement des barrières ethniques. Nous pouvons constater que l'idée de conscience nationale ou de postulation nationalitaire se fonde sur la prise de position des personnages contre toutes les idéologies négationnistes.

Cette vision idéologique du nom propre, à partir de l'être et le faire, comme processus de construction de l'identité nationale, l'auteur la matérialise aussi à travers le couple Hortense Iloki/Kimbémbé. Si la situation initiale est une situation crisogène (les habitants d'Oweto trouvaient en l'affectation de Kimbémbé dans cette partie nord du Viétoongo une sorte l'humiliation), comme l'atteste l'extrait textuel ci-après :

La présence de Kimbémbé dérangeait plusieurs vieux d'Oweto, qui maugréaient, d'un air dégouté : « Ce pays-là est vraiment à terre ! On nous envoie ces types du Sud comme si, au nord, on n'était pas intelligents pour enseigner à nos enfants nous-mêmes ! ». A la maison, nous en parlions avec mes deux frères cadets. Ils raillaient plutôt la coiffe afro de notre professeur. En revanche, mes parents réagissaient comme les autres habitants d'Oweto. Presque résigné, j'avais entendu mon père soupirer un soir : « Les autorités-là viennent de nous montrer que les gars du Sud sont plus intelligents que nous... » (*Les Petits-Fils*, p. 126-127).

Cet énoncé prouve que la bipolarité Nord/Sud n'est pas que géographique. Elle est aussi mentale. En effet, comme Pointe-Rouge qui considère Gaston Okemba comme un étranger, les habitants d'Oweto ont également une vision étriquée de l'autre, du Sudiste. Or, les personnages féminins d'Alain Mabanckou maîtrisent bien les vertus de la différence. C'est ainsi qu'ils se déploient à déconstruire ces métaphores négatives. Hortense Iloki s'appréhende comme un élément de résolution. Comme sa concitoyenne Christiane Kengué, elle a conscience que l'amour demeure ce noble sentiment capable de déjouer la bipolarité Nord/Sud. C'est pourquoi, consciente que l'amour est tributaire de paix et d'unité nationale, Hortense Iloki choisit pour âme sœur, Kimbémbé. Et, comme le souligne Roland Barthes (1977, p. 8), « le discours amoureux [...] est tissé de désir, d'imagination et de déclaration », Hortense Iloki choisit, par opposition aux principes définis par ses parents et autres composantes d'Oweto, Kimbémbé comme le chemin qui s'ouvre à la compréhension de son existence.

Au départ, Kimbémbé et moi travaillons sur mes lacunes. Il m'apprenait même la physique et la chimie ! Il ouvrait les manuels, les lisait, et m'expliquait. Mais avec le temps, son regard n'était plus le même. Il ne cessait d'être celui d'un enseignant sur l'élève mais

devenu celui d'une personne qui éprouvait des sentiments intimes pour une autre. Il se découvrit le jour où il glissa un bout de papier dans mon cahier d'histoire. Il voulait me voir chez lui à la fin des cours...J'arrivai chez lui vers cinq heures du matin. [...]. Après trente minutes de cours particulier, nous passâmes à table. Je m'assis en face de lui sans qu'il me le demandât, comme la première fois où j'avais mis pieds chez lui. [...]. Je ne l'avais jamais vu aussi perturbé. Il fit le tour de la table puis, brusquement, se planta derrière moi, posa ses mains sur mes épaules. Je voulus m'enfuir, crier. Mais j'étais comme hypnotisée. J'entendis son souffle. Je me retournai et nos yeux se croisèrent (*Les Petits-Fils*, p. 136-137)

A l'évidence, ces propos d'Hortense Iloki corroborent l'idée selon laquelle les noms des personnages et leurs actions sont « les armes miraculeuses d'une participation concrète à l'avènement de la nation congolaise unie » (A. Yila, 2002, p. 25). Les noms, l'histoire racontée déjouent ici la mémoire collective et montrent que le message véhiculé est intentionnel ; car conditionné par le contexte social et les schèmes culturels qu'il cherche à déconstruire. Le couple Hortense Iloki/Kimbémbé sont des moteurs du mieux-vivre. Grâce à Hortense Iloki, les peuples d'Oweto ont œuvré pour l'acceptation de l'Autre et surtout considéré la différence comme facteur d'enrichissement de soi et de l'Autre. D'ailleurs affirme : « Ma mère fut la première à changer sa façon de voir à l'égard de l'homme du Sud. Un jour pendant que nous mangeons, Lizabeth [...] confia dans sa langue française qui nous amusait : « Kimbémbé-là pas possible ! An dirait pas même Sidiste. L'es comme nous, boucou boucou janti... Y m'assete touzou boucou boucou poizons et donne goro goro livr' à Hortense » (*Les Petits-Fils*, 135-136).

Autant que Hortense qui choisit pour époux un Sudiste, malgré les critiques acerbes des habitants d'Oweto—un amour dont le couronnement demeure la naissance d'un enfant aux appartenances multiples (Maribé)—les propos de sa mère Lizabeth, dont l'intention ou la visée est de remettre en causes les contraintes sociales et culturelles, portent en filigrane l'argument selon lequel « On ne hait les hommes et la vie que faute de voir assez loin ». Et, c'est ce que l'épisode intitulé « Le mariage de l'unité nationale » (*Les Petits-Fils*, p. 141) qui vient réconforter cette idée de postulation nationalitaire. M. Bayo le « *nzonzi* » choisi pour célébrer l'union entre Hortense Iloki et Kimbémbé « fut un vibrant hymne à l'unité nationale » (p. 141). Pour lui, c'était le mariage de l'exemple ; il exhortait ainsi les autres habitants à suivre le même chemin dans un discours que la narratrice retranscrit ici mot à mot, pour l'avoir lui-même, longtemps récité plusieurs mois après le mariage : « Nous sommes tous viétongolois. Nous avons les mêmes ancêtres, les Bantous. Nous partageons la même histoire. Notre très Cher Président de la République sera heureux d'apprendre qu'un mariage des extrémités vient d'avoir lieu ! ». M. Bayo remet ici en cause les enjeux socioculturels qui déterminent des choix qui s'assujettissent eux-mêmes de manière quasi fatale à la bipolarité Nord-Sud et au référentiel ethnique ou tribal, et montre, par son discours teinté de patriotisme, que l'exogamie permet d'alléger « le poids de la tribu » et que la géopolitique du mariage mixte est une forme de transgression de l'interdit, une déstructuration de l'ordre ethnique vers un ordre national.

Conclusion

Pour conclure, l'étude des noms propres n'est pas une donnée figée. L'angle de lecture et d'analyse ou d'interprétation ne doit pas être défini d'avance. Le tout doit dépendre des facteurs inhérents au contexte d'énonciation (Co Vet, 1985, p. 3). Conscient que dans la scène littéraire le nom est une « machine paresseuse », pour remplir ces espaces blancs, nous avons montré que les études sur l'onomastique pèchent par le fait qu'elles

excluent les personnages éparses ou silhouettes et ne privilégient que les noms qui selon le schéma actanciel de Greimas, sont des actants ou les agents de l'action. C'est ainsi que tout au long de notre périple intellectuel, nous avons accordé un intérêt particulier à l'anthroponymie artistique (constitué essentiellement des personnages des noms des cinéastes, peintres, musiciens, écrivains que l'auteur convoque dans la scène textuelle sous forme d'intertextualité ou intermédialité) et qui d'une manière ou d'une autre contribue à la progression du récit ; mais aussi sont des marqueurs de lisibilité de la vision du monde ou l'idéologie de l'auteur. Dans le deuxième cas, s'abstenant de considérer les noms propres fictionnels comme simple contenu sémantique ou sémiotique et dont l'interprétation doit tenir compte de transfert des structures du code onomastique de la langue, nous avons privilégié le triptyque discours textuel—noms propres des personnages—actions ou actes qui justifient la thèse de l'influence de la modernité dans l'analyse du nom propre fictionnel. Sur le plan des fonctions idéologiques du nom, outre le désir d'altérité qui mis en évidence par l'anthroponymie artistique qui scelle la relation, le pacte entre l'écrivain congolais et les cinéastes, musiciens, écrivains et peintres qui influence sa production et qui témoigne du cosmopolitisme culturel de l'auteur, les noms propres ethniques concorde ou influe sur la compréhension de l'idéologie de l'auteur. Les noms propres ethniques, à travers le couple mixte Christiane Kengué/Gaston Okemba et Hortense Iloki/Kimbémbé, illustrent la positivité des schèmes oppositionnels Nord/Sud. Le discours textuel, les noms propres des personnages et leurs actes ou actions font triompher l'humain qui, par essence, n'a pas de frontières. A l'instar de la République du Congo que le lecteur reconnaît aisément dans le Viétongo, l'écrivain congolais convoque les congolais à une postulation nationalitaire en brisant à travers le mariage mixte le rébarbatif clivage Nord/Sud (A.N. Malonga, 2007, p. 155).

Bibliographie

- Barthes R. (1977), *Fragments d'un discours amoureux*, Paris, Seuil.
- Baudelle Y. (1995), « Sémantique de l'onomastique fictionnelle : esquisse d'une topique », *Le Texte et le Nom*, Actes du colloque de Montréal, avril 1995, édités par Martine Léonard.
- Cabral M. de J. (1985), « Le littéraire au confluent des disciplines. L'exemple des rapports avec la médecine », *Cadernos de literatura comparada*, n°37, <http://dx.doi.org/10.21747/21832242/litcomp37a1>, consulté le 8 octobre 2023.
- Co V. (1985), « La pragmatique des temps verbaux », *Langue française*, n° 67, mars.
- Dion F. (2020), « L'onomastique dans la construction du sens dans *Les voix dans le vent* de Bernard Dadié et *Les Naufragés de l'intelligence* de Jean-Marie Adiaffi », *Annales de l'Université de Moundou*, Série A-FLASH, Vol 7, n°4.
- Eugene N. (1983), « L'onomastique littéraire », *Poétique*, n° 54.CNRTL www.cnrtl.fr/etymologie/Alterite sous « Altérité ».
- Ferreol G. et Jucquois G. (2003), *Dictionnaire de l'altérité et des relations interculturelles*, Paris, Armand Colin.
- Gengembre G. (1996), *Les grands courants de la critique littéraire*, Paris, Seuil.
- Glissant E. (1990), *Poétique de la relation*, Paris, Gallimard.
- Grivel C. (1973), *Production de l'intérêt romanesque*, Paris, Mouton.
- Hocine A. (2013), « Poétique de la Relation : Amin Maalouf et Edouard Glissant », *Synergies Algérie* n°19, p. 25-43.
- Mabanckou A. (2002), *Les Petits-Fils nègres de Vercingétorix*, Paris, Les Serpents à Plumes, Coll. « Points ».
- Makrof M. (2019), *Une approche sémio-pragmatique de l'onomastique dans Les Sirènes de Bagdad de Yasmina Kadra*, Thèse de doctorat, Université de Batna2.

- Malonga A-N (2007), *Roman congolais. Tendances thématiques et esthétiques*, Paris, L'Harmattan.
- Massoumou O. (2006), « Auprès d'autrui, les voix alliées de René Char », Massoumou O. *L'image de l'autre dans la littérature française*, Paris, L'Harmattan.
- Morin E. (1977), *La Méthode, I. La Nature de la Nature*, Paris, Seuil.
- NICOLESCU B. (1996), *La Transdisciplinarité. Manifeste*, Paris, Éditions du Rocher.
- Yila A. (2002), « Tribaliques de Henri Lopes : une métaphore unitaire », BOKIBA A-P et YILA A. (dir.), *Henri Lopes. Une écriture d'enracinement et d'universalité*, Paris, L'Harmattan.
- Yila A. (2010), « L'humanisme de Vumbi-Yoka Mudimbe à partir des mots air et aire », *Annale de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines*, Littérature, Langues, Sciences Humaines, n° 3.

4.3. Phonic variations of Téké anthroponyms: A case study of Tyé (B73e) and Laali (B73b) dialectal varieties,

Robson Perrin MBERI NGAKALA et Gladia Perpetite MAMONO NGOLO

Université Marien Ngouabi-Congo

Abstract: This study scrutinizes the phonic variations of anthroponyms in two Téké varieties namely Tyé and Laali. Its main aim is to show how Téké anthroponyms range from one dialect to another vocally, consonantly and tonologically. Through a corpus of three hundred (300) names collected from Tyé and Laali natives, this work demonstrates that the two dialects share the same underlying naming system but differ at the surface level regarding the aforementioned phonic parameters. Also, some Tyé names are particularly influenced by phonological processes such as syncope, nasalization, labialization, palatalization, vowel lengthening, clues which are scarcely attested in Laali. Actually, the phonemic system of each of these dialects is very decisive on how a given name is pronounced.

Résumé : Cette étude examine les variations phoniques des anthroponymes de deux variétés dialectales Téké notamment le Tyé et le Laali. Son objectif principal est de montrer la manière dont les anthroponymes Téké varient d'une variété à une autre aux niveaux vocalique, consonantique et tonologique. À travers un corpus de trois cents (300) noms collectés auprès des locuteurs Tyé et Laali, ce travail démontre que les deux dialectes partagent presque le même système de dénomination sous-jacent mais diffèrent au niveau sus-jacent par rapport aux paramètres phoniques susmentionnés. De plus, certains noms Tyé sont particulièrement influencés par des processus phonologiques tels que la syncope, la nasalisation, la labialisation, la palatalisation, l'allongement vocalique; notions qui sont à peine attestées en Laali. En réalité, le système phonématique de chacun de ces dialectes est très déterminant quant à la prononciation d'un nom.

Introduction

This work lays emphasis on three main factors of phonic variations of anthroponyms in two varieties of Téké language including Tyé and Laali. Indeed, these two varieties have almost the same naming system; the only difference lies at the level of their phonemic system which is threefold notably vocalic, consonantal and tonal indications. Basically, name is a principle attested in any human speech community throughout the world. As such, no human society is free from naming system. It is perceived as a means via which an entity is distinguished from others in an environment. In other words, the name makes someone or something different and unique in comparison with others as it the tool which helps state of affairs to demarcate from others in society. The available literature proves that the issue of names has been approached from different perspectives. However, this work is mainly tackled under the phonological angle. Accordingly, it addresses the following questions: How do Tyé names differ from Laali's from the phonic point of view? What are the phonological processes which mark this difference? The first section is concerned with research methodology. The second one presents a significant literature review on names. Background information on both Tyé and Laali dialects are briefly reported in the third section. The phonic variations between Tyé and Laali is approached in the fourth section. The work eventually ends with a conclusion which provides its main results.

4.3.1. Research Methodology

Data collected for the elaboration of this study are both primary and secondary. The former issue from our investigation through certain data collection procedures. Consequently, a list of three hundred (300) names constituting our corpus has been collected among native speakers of both Tyè and Laali dialects. Additionally, we resorted to the different lists of state exams (BEPC, BET, general and technical baccalaureates) of candidates from the districts of Mayéyé and Sibiti in the department of Lekoumou and those from the districts of Ntsiaki and Mouyondzi in that of Bouenza that have an important community of Tyè and Laali citizens. The social network Facebook has also been a very efficient tool for collecting names with Tyè and Laali connotations. However, the former emerge from the documentary analysis throughout earlier authors' works on the issue of names. A huge literature review has been provided accordingly. Subsequently, data were organized, analyzed and interpreted according to the need of each section of the work.

4.3.2. An overview on names

The problematic of the name is as old as the world is. After creating the world, the Almighty God himself took to naming its different components. That is why in Genesis 1: 3-4, 7, 10 it is asserted that *"God saw how good the light was. God then separated the light from the darkness. God called the light "day" and the darkness he called "night" (...) God called the dome "the sky" (...) God called the dry land "the earth" and the basin of the water He called the "sea"* (The New American Bible, 1970:4) . Subsequently, God issued the power to man to name all animals and birds that He created (Genesis 2:19-20). These are illustrations among many in the Scriptures. In fact, even the Almighty God realized that the world would have been disorganized and meaningless with constituents having no names. This amounts to saying that the significance of world entities passes through their identification by means of names. Actually, the name seems to hide a mystery which is beyond man's understanding and perception. However, strange this may appear to be, it would be infrequent to see someone responding on behalf of the other or take his/her place if s/he is not the indicated or required name for a given situation. This shows how powerful the name is. Over the centuries, the name has been prone to a good deal of investigations based diverse aspects of human life especially linked to different social and human sciences such as anthropology, psychology, sociology, history, religion, linguistics to name but these. Authors like Wappa (2013), Agyekum (2006), Mabuza (2011), Al-Qawasmi and Al-Haq (2016), Solomon-Etefa and Amaka (2020), Okoko (2021), Al-Sayyed (2021), Dobric (2010), Onumajuru (2016) Charwi (2019) and Mofeli (1991), Traboulsi (2004), Matushansky (2009), Jauro *et al* (2013), Saragossà (2014), Willy and Mark (2017), Denk (2019), Yakub (2020) and Akuamah (2021) have looked into the issue of name.

However, prior to reviewing some these authors, we will first deal with the question of names in one of the most ancient world books namely the Bible. In fact, in the Holy Writ, the issue of names is very much discussed. As stated earlier, the Almighty God after creating his word provided names to each of its components as averred in Genesis 1. Subsequently, all the chapter of Genesis 10 enumerates names of Noah offspring after the flood, showing how striking and useful the custom was to count, indicate and codify ascendants names for their descendants not to ignore their ancestors. Likewise, in Exodus chapter 1:1-4, names of the sons of Jacob/Israel are mentioned after settling the new land i.e. Egypt. In the same vein, Numbers chapter 1:1-16 is consecrated to quoting the names

of the Israelites. Also, the first four chapters of 1 Chronicles are devoted to citing names of main actors of certain period of the bible history i.e., from Adam to David.

The New Testament is not an exception to the rule. Indeed, before recounting the history of Jesus Christ, Matthew first enumerates different names linked to his history going from Abraham to Jesus passing through important figures like Judah, Boaz, Obed, Jesse, David, Salomon, Zerubbabel and Joseph, the husband of Mary (Matthew 1: 1-16). Similarly, Luke make a backward genealogy going from Jesus as son of Joseph to him as son of God going through great names such as Zerubbabel, Nathan, David, Boaz, Judah, Jacob, Isaac, Abraham, Terah, Nahor, Eber, Shem, Noah, Lemech, Methuselah, Enoch, Seth and Adam (Luke 3:23-38).

Yet, out of quoting the Israelite names, the Scriptures also show how the name influences, dominates and plans his/her bearer's destiny. On that account, let us highlight this through the history of Joseph who, once appointed vice president of Egypt by the pharaoh of that period, had his name changed into Zaphenath-paneah, meaning he who discovers hidden things and provide bread to the multiple. Indeed, the pharaoh did this in order to fit Joseph with the imminent mission that he was called to fulfil. Furthermore, when in deportation in Babylon, Daniel and companions Hananiah, Mishael and Azaria were changed their names respectively into Belteshazzar, Shadrach, Meshach and Abednego by the chief chamberlain of king Nebuchadnezzar (Daniel 1: 6-7). The similar history is told in 2 Chronicles 36: 2-4 with the king of Egypt defeating Jehoahaz, king of Judah in Jerusalem and replacing him by his brother Eliakim whose name was changed into Johoiakim. Not only that, after the defeat of king Johoiachin (also known as Jeconiah in Jeremiah Chapter 22: 28 and Esther 1:6) who replaced his father Johoiakim as king of Judah, Nebuchadnezzar king of Babylon deported him and all the Israel people to Babylon and enthroned his uncle Mattaniah as king of Judah at his place and changed the name of the latter into Zedekiah (2 kings chapter 24: 16-17). Another history worth mentioning is that of Nabal in Samuel 25:25 qualified by his wife Abigail as resembling his name in terms of behavior. The following is testified concerning Nabal by his own wife Abigail while asking for mercy from David not to kill her unkind husband: *"Let not my lord pay attention to that worthless man Nabal, for his is just like his name. Fool is his name, and he acts the fool (...)"*. As a matter of fact, David once did good to the rich man Nabal by taking care of his shepherds in the desert and wanted him to provide him and his partisans with some food on behalf of what he did to him as goodness but the nasty man Nabal did not respond favorably to David and the latter decided to kill him. It is in this context that Abigail, wife of Nabal told David not to shed the blood of a man whose negative deeds are already predicted by his name. Mention can also be made of Hadassah whose name had been changed into Esther (Esther 2:7) alluding to a Babylonian goddess of love *Ishtar* during the reign of king Ahasuerus of Median and Persian aristocracy (MacArthur 2008:715). Another striking illustration is during the Hellenic domination of Judaea under King Antiochus IV Epiphany. In fact, during that period, Jew people had to bear Greek names for assimilation and integration reasons. It is in this context that out of their original names, five (5) of Mattathias' sons adopted Greek names. Accordingly, *John* was also called by *Gaddi*, *Simon* by *Thassi*, *Judah* by *Maccabeus*, *Eleazar* by *Avaran* and *Jonathan* by *Apphus* (1 Maccabeus, 2:1-5).

As a matter of fact, all this was done in order to brainwash the conquered and dominated persons and make them forget their original ancestral culture and adapt them to the culture of their new masters namely, Egyptians, Babylonians Medians and Persians. All this looks like what slave trades and colonialists did to Africans by changing their original names and give them so-called Christian and Muslim's names after their conversion to these religions. In fact, white man just applied the methods of his ancestors to Africans and

achieved his conquest and domination objectives thanks to the same formula employed by his ascendant. As a result, most of current African people are doomed to bear a European or Arabic name such as *Bernard, Perrin, Gladia, Pierre, Roland, Souleyman, Abdoulay, Aboubacar, Mohamed, Rachid, Moussa, Yossouf, Charlotte, Paulette, Pauline, Chantal, Aicha, Aissata, Jasmine, Fanta, Amina* etc. in order to have a real and convenient jacket to please his master and collaborate with him but also hope to find favor with him.

Even Jesus, knowing the impact of the name on the person, changed Simon's name into Kephas as illustrated in John 1:41 "(...), *'Jesus looked at him and said, 'You are Simon, the son of John; you will be called Kephas' (which is translated Peter)'*". In connection to his new given name, Simon will later on receive the heavy/great mission from Jesus expressed as follows: *'And so I say to you, you are Peter and upon this rock, I will build my church, and the gate of the netherworld shall not prevail against it'*" (Matthew 16: 18). Subsequently and always with regard to his new mission, Peter was chosen as the leader of the new born sect of Jerusalem i.e. Christianity. This instanced in the lines below:

When they had finished breakfast, Jesus said to Simon Peter, "Simon, son of John, do you love me more than these?" He said to him, "Yes, Lord, you know that I love you." He said to him, "Freed my lambs". He then said to him a second time, "Simon, son of John, do you love me?" He said to him, "Yes, Lord, you know that I love you." He said to him, "Tend my sheep". He then said to him a third time, "Simon, son of John, do you love me?" Peter was stressed that he had said to him a third time, "Do you love me?" and he said to him, "Lord, you know everything; you know that I love you. Jesus said to him "Freed my sheep" (John 21:15-19).

It emerges from this passage that, Simon's new name totally and completely changed his destiny and by changing his name, Jesus knew that he was also changing many aspects of Simon's life especially his mission linked to the spread of the gospel in the world. Peter's authority on the new born movement of Judaea (Christianity) is also certified by Paul in his Epistle to Galatians presented as follows:

On the contrary, when they saw that I had been entrusted with the gospel to the uncircumcised, just as Peter for the circumcised, for the one who worked in Peter for an apostolate to the circumcised worked also in me for the Gentiles, and they recognize the grace bestowed upon me, James and Kephas and John, who were reputed to be pillars gave me and Barnabas their right hands in partnership, that we should go to the Gentiles and they to the circumcised. (Galatians 2:7-9)

Through these lines, we notice how essential Peter was at the beginning of Christianity. The passage opines that he is among those who allowed Paul and Barnabas to go and spread the gospel to the Gentiles; what means that his opinion was fundamental for the decision making in the new born Church as specified earlier by Jesus himself.

After commenting on the reality and the expression of the name in the Scriptures, we now turn to reviewing some authors who tackle that issue based on social sciences. To start with, Jauro *et al* (2103) approach Kamue personal names under the morphosyntactic angle. Yet, prior to going to the main point, they argue the following:

Names are used as labels to identify persons, places or things, and are equally historical witnesses. The name of a person may be used to trace his family genealogy, culture, language, occupation or town and as well communicate information to others. (...). Names are not just given; givers of any name consider the surrounding circumstances before naming a referent (Jauro *et al*, 2013:1).

This assertion highlights that names refer to world entities and are not hazardedly given to their bearers. In fact, in the African culture, names are not only eventful but also and more importantly circumstantial. In fact, out of the persons present at somebody's birth, the name is also a significant witness of that event. It is even the closest witness of someone at birth because other witnesses will somehow move away from the person but the name will remain his only faithful companion all along his life on earth. Also, the name is a means via which the cultural and linguistic richness are spread and safeguarded. Indeed, it is thanks to the name that our immediate environment will know who we are. In other words, it is by the name that we will be recognized as belonging to such or such cultural or linguistic community. Consequently, by bearing the name of a given speech community, not only do we spread its culture, we also preserve its language. With regard to morphosyntactic aspects of names, Jauro *et al* (Op.cit. 4-11), aver that Kamue attests Verb-based compound names, Noun-based compound names, Preposition based-compounds, Conjunction-based compound names, Adverb-based names.

Mabuza (2011) reports on researchers' conception on names. Accordingly, he brings about two main striking opinions on their interpretations namely those who sustain that names have evident impact on their bearers' future personality and life career on the one hand and those opining that there is no link between a given name and the one to whom it is assigned on the other hand. However, Mabuza mainly sides with the latter trend. Based on Turner (2009), Mabuza (2011: 833) claims that *"your name does not make you. Names do not prevent you from getting a college education. [...] names do not determine what you can achieve, nor do they stop you from reaching your dream"*. This assertion accounts for that there is no clear-cut relationship between a given name and the one to whom it is attributed. According to Mabuza, an individual name his/her personal identity although it may happen to be homophonic or homonymic to others. As such, sharing the same name with another person does not mean that you will have the destiny equal to him/her. Mabuza emphasizes the uniqueness aspect of peoples' names and argues that personal names cannot predict the personality of the individual (Mabuza 2011: 835). Indeed, parents usually tend to assign names such as *Winner, Rich, Strong, Lucky, King* etc. in the hope of seeing their children's life to resemble these positive characteristics. However, it is obvious that *Winner* may happen to be looser, *Rich* poor, *Strong* weak, *Lucky* unlucky and *King* domestic.

Al-Sayyed (2021) who highlights the causal theory of names goes against Mabuza's argument and opines that that someone's name traces his/her future life. Correspondingly, he argues that *"by and large, there is a relationship between the name and its usage, as stated by the causal theory of names. Whenever people choose a name, they are under the influence of [...]"* (Al-Sayyed, 2021: 152). According to him, there is a factual relationship between the name and its bearer. Consequently, names should not be arbitrarily allotted to children because they constitute a kind of yoke that children have to bear throughout their life. For that purpose, parents have to lighten all the possible heavy socio-cultural burdens around the name in order to iron out the child life path. Put otherwise, naming a newborn baby is a serious issue for parents of many world speech communities who think that the name is a determining factor of the destiny of their future son or daughter. As such, it should not be given to an infant on a random basis. Indeed, as the name is a faithful accompanist of somebody all along his life, seriousness should be associated when it comes to naming newborn babies.

In order to help the Interpol⁵⁵ cope with criminals of diverse world nations, the United Kingdom has set up a guide to names and naming practices. Accordingly, the UK thinks that this guide is an essential tool that can undoubtedly aid the world police force organ to identify the eventual origins of world evil doers. Correspondingly, it puts its fundamental missions in the following way:

This guide has been produced by the United Kingdom to aid with difficulties that are commonly encountered with names from around the globe. Interpol believes that member countries may find this guide useful when dealing with names from unfamiliar countries or regions. (...) The General Secretariat encourages all member countries to take advantage of this document and provide feedback and, if necessary, updates or corrections in order to have the most up to date and accurate document possible.

Actually, each world nation has its own (s) way to name or identify its citizens. The Interpol thinks that these national idiosyncratic naming practices should be known by that organ in order to facilitate its job of identifying the possible emanation or source of criminals and set hypotheses on the rate of criminality of each world nation. At this point, the Interpol invites all its advocate nations to refine or enrich that guide by providing it with their specific naming practice systems. As a matter of fact, the guide to naming systems set up by the UK is restricted to thirty (30) world nations distributed into six (6) regional zones as follows:

- Africa: Nigeria (Yoruba, Igbo and Hausa) and Somalia;
- Europe: Bulgaria, Czech and Slovak, Greek, Hungary, Latvia, Lithuania, Polish, Portuguese, Romanian, Russia, Spanish, Turkish, Ukraine, Western Balkans (Albania, Bosnia, Serbia, Croatia, Macedonia, Slovenia);
- Middle East: Arab Muslim, Iran, Iraqi (Iraqi Arab, Iraqi Kurdish);
- South America: Brazil, Colombia;
- Southern Asia: Afghanistan (Dari, Pashtu), Bangladeshi-Muslim, India (Northern India, Hindu, Gujarati-Hindu, Southern India, Muslim, Sikh), Pakistani-Muslim, Sri Lankan (Sinhalese, Tamil);
- South Eastern and Eastern Asia: Chinese (Mainland, Taiwan, Hong Kong), Korea, Thai, Vietnamese (Guide, 2006: 2-3)

According to the guide, each of these countries has its naming system which is linguistically and culturally based. With regard to the African region, emphasis is put on Nigerian names. Correspondingly, the guide (2006:5) opines that “*Nigeria has hundreds of different ethnic groups, with many unique naming practices. Three of the most prominent of these groups are Yoruba, Igbo/Ibo and Hausa*”. In Yoruba, many names result from the agglutination of the root with one of the following morphemes: *ola omo, olu, oluwa, ade, ayo, fe, ife, ire, oba* as in *Olatunde, Omotunde, Oluwole*. However, Igbo frequently resorts to the association of one of these elements namely *chukwu, chi, nna, olisa, amaka, mma, nma, nne, nwa, new, ek* with another to result in family names such as *Chukwuemeka, Ikwechukwu, Chukwuma, Chiemeka, Chibueze, Chinubu, Chinedu, Nnaemeka, Olisaemeka*. Hausa names are largely influenced by Islam. As such, many Hausa commonly start by *Abdul* (servant of) as in *AbdulRahman, Abdulsalam, Abdulmalik, Abdulaziz, Abdulmadid*.

⁵⁵ Interpol is an international police force organisation in charge of world crimes located in Lyon, France. It made up of one hundred and ninety five (195) countries.

Regarding, the European zone this work mainly glances at Bulgarian names. As such, the guide avers that Bulgarian children are often named on the basis of the patronymic system. In other words, kids are given their fathers' names with a particular indication highlighting whether the child is a male or a female. As a result, if the new born child is a male whose father's name is Christ, the son will patronymically be called *Christov*. However, if it is a female, the daughter will be called *Christova*. The following chart summarizes the Bulgarian naming system

(1)

Father's name	Son's name		Daughter's name	
Stephan	-ov	Stephanov	-ova	Stephanova
Georgi	-ev	Georgiev	-eva	Georgieva
Peter	-ski/-sky	Petersky	-ska	Peterska
Paul	-in	Paulin	-ina	Paulina

(Guide, 2006: 10)

Concerning Middle East, we focus on Iranian names. Correspondingly, Iranian names are originally multifold. Many modern family names derive from Iranian place names. For example, *Tehrani* is the name of someone from Tehran-Iran's capital city, *Kirmani* for somebody from Kirman and *Tabrizi* for the one from Tabriz. In addition, some Iranian names are deeply rooted in their ancient Mede-Persian culture/family. In this context, names usually end with from suffixes *-zadeh*, *-pur/-poor*, *-tabar*, *-nezhad/-nejad* which meaning 'son of' or 'descendant of' according to its different dialects as illustrated below with *Hassanzadeh*, *Radpur*, *Alavitabar*, *kazemnezhad*. Some other Persian male names ending with the suffix *-ush* are still in use in Iran, Afghanistan and Tajikistan. This is the case of *Dariush*, *Koorush* and *Soroush* (Guide 2006: 38). Iranian names are also intensively influenced by the Muslim religion. Consequently, they attest Muslim honorific and religious titles significantly linked or added to their names, such *Sheikh/Shaiikh* to identify a leader in the Muslim community or organization and *Al-Haj/Hajj (i)* to refer to the faithful Muslim who has already undertaken the Muslim pilgrimage to Mecca (Guide 2006: 7, 38).

As regards the South American zone, emphasis is laid on the Brazilian and Colombian naming system. As a results, it emerges that the naming system latters is a certified true copy of their former masters (colonizers) Portuguese and Spanish respectively. Generally, Portuguese family names can have more than one word, e.g. *Santa Rita* (Saint Margaret). It is also common to use 'do', 'dos' and 'da' meaning 'of the' as part of the family name, e.g. *Dos Santos* or *Da Silva*. The same rules apply in Brazilian names (Guide 2006: 20). Additionally, many Portuguese name end with *-es* which is the Spanish *-ez* counterpart. Accordingly, the Portuguese names *Lopes*, *Gonzales*, *Ramenes*, *Goncalves* and *Alves* will have *Lopez*, *Gonzalez*, *Ramenez*, *Goncalvez* and *Alvez* Spanish congeners. However, a great number of Hispanic names issues from the merger of of the preposition 'de' with either of the following articles: 'el', 'la', 'los' or 'las' e.g. *De La Torre*. (Guide 2006: 25). In addition, due to their deep-rootedness in the Christian culture, Spanish usually tend to derive their daughters' female names from the Virgin Mary thanks to the formula aforementioned. Correspondingly, Spanish girls have compound personal names such as *María de los Ángeles*, *María del Pilar*, *María de la Luz* (Guide 2006: 26). What is true for Spanish is also true for Colombia as the latter is just the copy of the former as stated above.

As far as the South Asian Muslim names is concerned, the guide asserts that it is difficult to establish their fixed naming convention as many variations occur, often based on familial and regional traditions. Pakistani-Muslims living in Western societies often adapt their naming practices with their local conventions (Guide, 2006: 48). The most common names of Pakistani-Muslims include *Khan*, *Chaudhry* and *Shah*. These are

hereditary honorific names usually linked either to social standing or membership to a particular clan or region. As such, any member of the community is required to bear his traditional name in addition to the religious one. As a consequence someone will have the name such as *Muhammad Hafiz Khan/Hafiz Muhammad Khan, Malik Chaudhry or Jameela Nasreen Shah* (49-50).

Pakistani-Muslim also attest common religious names including *Abdul, Allah/Ullah, Saeed/Syed, Muhammad, Ahmad, Saeed-Ahmad, Rahman, Abdul-Rahman*.

The religious names *Allah* and *Ullah* meaning ‘God’ are traditionally used in conjunction with other names and are usually pronounced together, although they are sometimes written separately: e.g. *Abud Ullah/Abdullah* (servant of God), *Habibullah/Habib Ullah* (beloved of God) (Guide, 2006: 48). Some other Pakistani-Muslims’ names appear in compound forms associated by the linkers ‘ur’, ‘ul’ or ‘ud’ as follows: *Nooruddin/Noor-ud-Din, Ijaz-ul-Haq, Shafiq-ur-Rahman, Abd-ul-Rahman* (Guide, 2006: 49)

With regard to South Eastern and Eastern Asia, we lay emphasis on Chinese. Accordingly, the UK guide highlights that “a Chinese family name generally consists of one syllable, occasionally two, and comes at the beginning of the name. There are around 650 family names, but some are much more common than others: Wang, Li, Liu, Chen and Zhang are very common (with their variants). The table below shows common variations of some of the most common Chinese family names:

(2) Dialect/Transcription system								
MANDARIN			CANTONESE		OTHER			OUTSIDE CHINA
PINYIN	WADE GILES	OTHER						
WANG	WANG		WONG					
CHEN	CH'EN	CHERN	CAN	CHA N	CHUN	TAN		
LI	LI	LEE	LEI	LEE		LI	DEE	LY / LI (Vietnam) YI (Korea)
ZHANG	CHANG		ZOENG	CHE UNG		TIU	TEO	TRUONG (Vietnam)
LIU	LIU	LIU	LAU			LIEW		YOO (Korea) LUU (Vietnam)
YANG	YANG		JOENG	YEU NG		IU	YEO	DUONG (Vietnam)
HUANG	HUANG	HWANG	WONG	WO NG		NG	OEI	HOANG (Vietnam)
WU	WU	WOO	NG	ENG	ING /ANG	GO	GOH	NGO (Vietnam)
LIN	LIN		LAM	LUM		LIM		IM (Korea) LAM (Vietnam)
ZHOU	CHOU	JOE	ZAU	CHO W	CHAU	CHIU	CHEW	CHU/CHAU (Vietnam)
YE	YEH		JIP	YUP	IP	YAP		DIEP (Vietnam)
ZHAO	CHAO		ZIU	CHI U	JIU	TIO	CHEW	TRIEU (Vietnam)
LU	LU		LEOI	LUI	LI	DY		LU (Vietnam)
XU	HSÜ		CEOI	TSUI	CHHI	CHEE		TU (Vietnam)
SUN	SUN	SUEN	SYUN	SUE N	SNG			SUEN TON (Vietnam)
ZHU	CHU		ZYU	CHU	CHUE		JU	GEE

								CHU (Vietnam)
GAO	KAO		GOU	KO	GO	KO		GOH (Korea) CAO (Vietnam)
MA	MA		MAA	MA	MAH			MA (Vietnam)
LIANG	LIANG		LOENG	LEU NG	LEON G	LANG	NIU/ NEO	LUONG (Vietnam)
GUO	KUO		GWOK	KW OK		KOEH		QUACH (Vietnam)

(Guide, 2006: 60)

4.3.3. Geographical situation of Tye and Laali speech communities

This section is concerned with presenting Tye and Laali current geographical spaces. To start with, Tye and Laali are dialects of Téké (B70) language (Guthrie 1948, ALAC 1987). Tye is mainly spoken in Bouenza department (Southern Congo Brazzaville), especially in the district of Ntsiaki. It is spoken by *batyee*; *motyee* being its singular form. Tye is identified as a B73e dialect of Téké. (Mamono Ngolo, 2001: 30).

However, Laali or eléele as natives term it is a Téké dialect spoken by *Baléele* (Laali people). Based Obenga (1973), Mberi Ngakala (2017:74) that:

Chez les Laali, Mulale est la forme singulière et Balale la forme plurielle. Les laali sont aussi appelés Basise Mbuma Nzi en mémoire de leur guerrier ancêtre Mbuma Nzi. Le peuple Laali aurait eu pour origine immédiate les territoires de Makaanda, Mingélé, Waka et Mayéyé. Auparavant, leur capital était Makoto. Ces villages se trouvent le long du fleuve lelale, d'où le nom Balale ; peuple résidant au bord de ce fleuve⁵⁶.

Correspondingly, the word Laali or eléele originates from the river Leleele lying between the locality of Mayéyé in Lékoumou department and that of Ntsiaki in Bouenza department where it is called Bwanya. Also, Laali people refer themselves as *ba sise Mbuma Nzi* literally meaning *People left by Mbuma Nzi* or *descendants of Mbuma*, considered as their first ancestor. With regard to their geographical space, Laali people are mainly found in two Southern departments of Congo namely Lékoumou and Bouenza, especially in the districts of Mayéyé and Ntsiaki respectively. According to Guthrie's classification of Congolese Bantu languages, Eléele/Laali is labelled as B73b and sub-grouped in Western-Téké dialects of Congo Brazzaville.

4.3.4. Phonic variations typology between Tye and Laali anthroponyms

This section is concerned with the different types of phonic variations between Tye and Laali anthroponyms. These include vocalic, consonantal variations and tonal variations. Additionally, it looks at phonological processes which bring out some change between Tye and Laali anthroponyms. Vocalic variations is the concern of following subsection.

⁵⁶ Among Laali people, Mulale is the singular form and Balale the plural form. Laali people are also called *Basise Mbuma Nzi* in memory of their ancestor warrior *Mbuma Nzi*. Laali people would have had for immediate origin the territories of *Makaanda*, *Mingele*, *Waka* and *Mayéyé*. Previously, their capital city was *Makoto*. These villages are located along the Lelele river, hence the name Balale i.e., people living on the banks of this river.

4.3.4.1. Vocalic variations

A good deal of Tyɛ and Laali proper names differ in terms of vowel segments as shown in the chart below:

(3)

Registry Office	Tyɛ pronunciation	Laali pronunciation	Possible meaning
Iwouari/Kiwouari	Ewara	Ewɛɛ	Stubborn
Liwabi	Lewaba	Lewɛbɛ	Rich person
Mampassi	Mampasa	Mampɛɛ	Sufferings/difficulties
Iwoumou/Kihoumou	Ewumɔ	Ewümɛ	A kind of tree
Lorry	Luurɔ	Lüüre	Cry

The following are conclusions that can be drawn from the above chart in relation to vocalic variations between Tyɛ and Laali proper names:

- ✓ The Tyɛ [a] is realized as [ɛ] in Laali in both medial and final position for the sake of vowel harmony.
e.g. Lebara vs Lebeɛ, epara vs epɛɛ ; → Vowel Harmony
- ✓ The Tyɛ [u] is realized as [ü] in Laali in the medial position of a name
e.g. Mɔndutɔ vs Mɔndüte;
- ✓ The Tyɛ [ɔ] is realized as [ɛ] in Laali in the final position of a name e.g. Ewumɔ vs Ewümɛ; Mɔndutɔ vs Mɔndüte
- ✓ The Tyɛ [u] is realized as [ɔ] in Laali in the final position of a name
e.g. Ntsuu vs Ntsuɔ, Ewuɔ vs Ewuɔ.

4.3.4.2. Consonantal variations

The phonic variation between Tyɛ and Laali proper names also vary on the basis of consonantal point of view as instantiated in the following chart:

(4)

Registry office	Tyɛ pronunciation	Laali pronunciation	Possible meaning
Bifoumbou	Bɛpfuumɔ	Bɛfuumɔ	Unfitnesses
Moufouolo	Mɔpfwɔɔ	Mɔfwɔɔ	Weak person
Mafoumbou	Mɔpfuumɔ	Mɔfuumɔ	problems
Biyori	Beyɔɔɔ	Beyɔɔɔ	Epidemic
Ebouayoulou	ɛbwayuru	ɛbwayulu	Luck/chance
Libali	Lɛbara	Lɛbeɛɛ	Conjugal home
Mabiala	Mabɔara	Mabɔala	Showing off/pride
Mambili	Mambire	Mambiɛ	Calls
Mouhouele	Mɔwɛɛɛ	Mɔwɛɛ	Poor person
Ngakala	Ngakara	Ngakala	The owner of the fire

This chart highlights the following about the consonantal variations between tyɛ and Laali names :

- ✓ The tyɛ approximant [r] is medially realized as [l] in Laali.
e.g. ɛsara vs ɛsa/la
- The tyɛ [pf] is medially alternated into [f]
e.g. Mɔpfu vs Mɔfu.

4.3.4.3. Tonal variation

Outside segmental variations linked to vowels and consonants, the phonic variation between tyɛ and Laali names can also be accounted for based on their tonal system as indicated in the chart hereafter:

(5)

Registry office	Tyɛ pronunciation	Laali pronunciation	Possible meaning
Bati	Batĩ	Batí	They sold (it)
Batsoua	Batswa	Batswá	Cursed person
Bawene	Bawɛɛ	Bawéné	Poor person
Biyori	Beyɔɔ	Beyóló	Epidemic
Madzamankiti	Madzamankite	Madzamankité	Secret water
Mamfoumbou	Mampfumɔ	Mafumó	Problems
Mamfourou	Mampfurɔ	Mamfuró	camps
Mankelé	Mankɛɔ	Mankélé	Noise, malicious gossip
Mankoumou	Mankumɔ	Mankumó	proverbs
Ntsala	Ntsara	Ntsalá	Feathers
Ntsatou	Ntsata	Ntsatá	Food shortage

This chart reveals that Tyɛ names ending with a low tone (ˊ) vowel are rather realized with a high tone (ˋ) in Laali.
e.g. Mandɔɔ vs Mandóló, Mamɔɔ vs Mamónó

4.3.4.4. Phonological processes in Tyɛ and Laali antroponyms

The phonic distinction between Tyɛ and Laali names can further justified by phonological processes as shown in the forthcoming chart:

(6)

Registry Office	Tyɛ pronunciation	Laali pronunciation	Possible meaning
Limingui	Lemĩ	Lemingɛ	Sunday
Moulanga	Mólãã	Mɔlaŋa	A trap for games
Kiyengue	Eyěě	Eyɛngɛ	Réconciliation/peace
Loubienga	Lɛbyěě	Lɛbyɛngɛ	Demijohn/carboy
Matsanga	Mantsãã	Matsaŋa	Tears

Matsiongui	Matswěě	Matsweŋe	Needles
Mbougou	Mbũũ	Mbungɔ	???
Milandou	Melaana	Melaanda	Mountains
Mpanga	Mpãã	Mpaŋa	A tree branch
Nganga	Ngãã	Nganɔ	Lucky mascot
Ntsiengui	Ntsyěě	Ntsyenɛ	Disciple

It emerges from this chart that some Tyɛ names undergo three main phonological processes namely:

- ✓ syncope via the deletion of [ŋ] or [ng] appearing in the mid position in Laali names;
- ✓ Vowel lengthening triggered off by the deletion of the velar [ŋ] or [ng];
- ✓ Nasal assimilation with the nasal feature of the deleted segment [ŋ] or [ng] which spreads on vowels.

Apart from these processes, Tyɛ names particularly attests other phonological processes as exemplified in the upcoming chart :

(7)

Registry Office	Tyɛ pronunciation	Laali pronunciation	Possible meaning
Mbono	Mb ^w ɔno	Mbɔno	Compensation for a prejudice
Matondo	Mat ^w ɔno	Matɔno	Acknowledgements
Milondo	Mel ^w ɔno	Melɔno	Reconciliations
Mileme	Melyɛmɛ	Melɛmɛ	Fingers
Mpiaya	Mpyãã	Mpyaya	A burnt space
Ndolo	Nd ^w ɔro	Ndɔlo	The period between March and April
Ngandziami	Ngandz ⁱ ama	Ngandz ⁱ ɛme	S/he who has God.
Tongo	T ^w ɔ	Tɔŋɔ	Meat

One can infer from this chart that some Tyɛ names attest labialization (e.g. Mb^wɔno, Nd^wɔro, palatalization (e.g. Melⁱɛmɛ) and progressive nasal assimilation (e.g. Mpyãã) processes. Labialization is brought about by the co-occurrence of vowels [u] and [ɔ], e.g. mbu ɔno → Mb^wɔno. However, palatalization is entailed by the contact between the vowel [i] and [ɛ] as in meliɛmɛ which gives rise to Melⁱɛmɛ. Unlike, this fact is less productive in Laali which only attests the palatalization process with the name *Ngandzⁱɛmɛ*.

Conclusion

This work has approached the different phonic variations attested between Tyɛ and Laali anthroponyms. The emphasis has been put on the segmental variations linked to vowels and consonants and on the suprasegmental variation related to tone. The study has shown that Tyɛ and Laali speakers have the same system of assigning names to their newborns. However, each of them is highly influenced by its internal phonemic system

regarding the pronunciation of these names. As such, many Tye names phonically differ from Laali's vocally, consonantly and tonologically. In addition, the pronunciation of some Tye names is largely driven by phonological processes like syncope, vowel lengthening, assimilation, labialization, palatalization and nasalization; what is seldom attested in Laali. All in all, the analysis has demonstrated that Tye and Laali names have the same underlying meanings but differ at the aforementioned phonic levels.

Bibliographie

- Akuamah A. (2021), Morphosyntactic Analysis of Some Asante Weed Names, in *International Journal of Linguistics, Literature and Translation* ISSN: 2617-0299 (Online); 2708-0099 (Print) pp.189-205
- Agyekum K. (2006), "The Sociolinguistic of Akan Personal Names", in *Nordic Journal of African Studies, University of Ghana, Legon*, pp. 206-235
- Akuamah, A. (2021), "Morphosyntactic Analysis of Some Asante Weed Names", in *International Journal of Linguistics, Literature and Translation*, pp.189-205
- Al-qawasmi A. H. and Al-Abed Al-haq F. (2016) A Sociolinguistic Study of Choosing Names for the Newborn Children in Jordan, *International Journal of English Linguistic ; Vol.6, No 1*, ISSN 1923-869X pp.177-186
- Al-Qawasmi, Abeer H. and Al-Abed A-H, F. (2016), "A Sociolinguistic Study of Choosing Names for the Newborn Children in Jordan", in *International Journal of English Linguistic ; Vol.6, No 1*, pp. 177-186
- Al-Sayyed S. W. (2021), The causal Theory of Names : Between Theory and Practice, *Arab World English Journal, Vol 12, No 1* pp.152-164
- Barnabas L. and Peter J. (2013), A Morphosemantic Analysis of the Kamue Personal Names, *International Journal of English Language and Linguistic Research* Vol.1, No.2, pp.1-12
- Charwi M. Z. (2019), A Semantic Aalysis of Personal Names in Datooga Society, *Sciendo, Ethologia Actualis Vol.19, No.1*, pp.90-105
- Denk L. (2019), *Morphosyntactic coding of proper names in Mapudungun*, Herausgeber: Universität Regensburg
- Dobric N. (2010), "Theory of Names and Cognitive Linguistics : The case of the Metaphor" *Filozofija i društvo, vol. 21, No.1*, pp. 31-41
- Jauro L. B. et al. (2013), "A morphosyntactic analysis of the Kamue personal names", *International Journal of English Language and Linguistics Research, vol 1.1., No 2*, pp.1-12
- Mabuza Mandinda E. (2011), "Individual Names and Personality : A consideration of some Beliefs, in *Onomastica, Biblioteca Tècnica de Política Lingüística*" pp. 833-841
- Macarthur J. (2008), *La Sainte Bible Traduite des textes hébreux et grec par Louis Second, docteur en théologie, Troisième éditon*, Nouvelle édition de Genève 1979.
- Mamono Ngolo G. P. (2021), *Variation dialectale au sein des parlers Teke: cas d'Étyée, Ilaale, Ityoo et Iyaa*, Thèse de doctorat Unique, Brazzaville Université Marien Ngouabi
- Matushansky O. (2009), "On the linguistic complexity of proper names", *Springer* pp. 573-627
- Mberi Ngakala R. P. (2017), *A Morphosyntactic and Semantic Analysis of Absolute Tenses in English and Laali*, Thèse de doctorat Unique, Brazzaville Université Marien Ngouabi
- Molefi Kete A. (1991), *The book of African names*, Africa World Press, Inc. Trenton,
- Okoko S. M. L. (2021), *Etude Ethnolinguistique de l'Anthroponimie Akwa*, thèse de Doctorat Unique, Brazzaville, Université Marien Ngouabi
- Onumajuru V. C. (2016), "A Semantic and Pragmatic Analyses of Igbo Names", in *African Research Review Vol 12. No.41*, pp. 307-324
- Saint Joseph Edition of the New American Bible (1970), New York, Catholic Book Publishing CO.

- Saragossa A. (2014), “The definition of (Common) nouns and Proper nouns”, in *Onomàstica, Biblioteca Tècnica de Política Lingüística*, pp. 202-213
- Traboulsi H. (2004), “*A Local Grammar for Proper Names*”, Submitted for the MPhil to PhD, University of Surrey
- Willy van Langendonck and Mark van de Velde (2017), “Names and Grammar”, *HAL open science*: pp.1-49
- Willy V. L. and Mark V. de V. (2004), “Names and Grammar”, in *HAL open science*, pp. 1-49
- Yakub M. (2020), “A Linguistic Analysis of ‘Pet Names’ in Nzema: A Morphosyntactic Description”, in *Indian Journal of Language and Linguistics*, pp. 1-18

CHAPITRE 5 : NOMS PROPRES : SÉMIOTIQUE ET SIGNIFICATIONS

5.1. Évolution et signification des noms propres en République du Congo: cas d'étude Nganga Lingolo et Loufoulakari

Anicet Odilon MATONGO NKOUKA

Université Marien Ngouabi

Résumé: La présente étude se propose à partir des approches linguistique, historique et socio-culturelle africaine d'examiner l'évolution et la signification des noms propres en République du Congo, cas d'étude: Nganga Lingolo et Loufoulakari. L'historiographie congolaise s'est frayée de nouveaux chemins avec la réhabilitation des traditions orales comme sources valables de l'histoire. A côté des textes oraux, se retrouvent de plus en plus l'anthroponymie, la toponymie, l'hydronymie, la patronymie, l'odonymie et l'ethnonymie qui fournissent de précieux renseignements utiles à la reconstitution du passé de la société congolaise. Le point essentiel de notre travail est une description de deux noms propres trouvés dans les répertoires anthroponymique, toponymique et hydronymique congolais avant, pendant et après la colonisation en montrant l'évolution de l'utilisation des noms propres: Nganga Lingolo et Loufoulakari. De Nganga Loungolo à Nganga Lingolo, de Lufwa Lwa Nkadi à Loufoulakari, le non respect par les colons blancs de l'ordre établi sur ces noms propres participent du changement de ces deux noms Kongo-Lari aussi bien sur le plan de la morphologie, de la phonologie, de la phonétique et de la sémantique. Le résultat c'est l'épuisement des noms propres anthroponymique, toponymique et hydronymique kongo de toute leur signification à la venue des colonisateurs. Les noms propres changés par les colons blancs ne renseignent plus sur l'identité de la personne, l'espace et l'environnements. Les entités existantes dénommées ont conservé leur nature originale quoique leurs noms ont été transformés.

Mots clés: Nom propre, évolution, signification, tradition, influence, modernité.

Abstract

The present study, through the linguistic, historical and socio-cultural approaches examines the evolution and meaning of proper names in the Republic of Congo, case study: Nganga Lingolo and Loufoulakari. Congolese historiography has forged new paths with the rehabilitation of oral traditions as valid sources of history. Alongside oral texts, anthroponymy, toponymy, hydronymy, patronymy, odonymy and ethnonymy are increasingly found which provide valuable information useful for the reconstruction of the past of Congolese society. The essential point of our work is a description of two proper names found in the Congolese anthroponymic, toponymic and hydronymic repertoires before, during and after colonization showing the evolution of the use of proper names: Nganga Lingolo and Loufoulakari. From Nganga Loungolo to Nganga Lingolo, from Lufwa Lwa Nkadi to Loufoulakari, the non-respect by the white settlers of the established order on these proper names contributes to the change of these two Kongo-Lari names both in terms of morphology, phonology, phonetics and semantics. The result is the exhaustion of the Kongo anthroponymic, toponymic and hydronymic proper names of all their meaning during the arrival of the colonizers. The proper names changed by white settlers no longer provide information about the identity of the person, the space and the

environment. The existing entities named have retained their original nature although their names have been transformed.

Key words: Proper, evolution, meaning, tradition, influence, modernity.

Introduction

La présente communication se propose à partir des approches linguistique, historique et socio-culturel d'examiner l'évolution et la signification des noms propres en République du Congo, cas d'étude: Nganga Lingolo et Loufoulakari. L'historiographie congolaise s'est frayé de nouveaux chemins avec la réhabilitations des traditions orales comme sources valables de l'histoire. A côté des textes oraux, selon Dion Fernand (2022: 185) se retrouvent de plus en plus l'anthroponymie, la toponymie et l'hydronymie qui fournissent de précieux renseignements utiles à la reconstitution du passé de la société congolaise. Penser le nom propre dans le contexte de notre travail nous conduit, comme le dit Romain Bertrand (2008: p. 2) à un retour en force aux études du «fait colonial », et à l'analyse des situations de « rencontre » impériale ou coloniale des 17e, 18e et 19e siècles. Cette perspective de recherche oblige également à repenser à sa juste mesure l'enracinement toujours partiel et précaire de la domination coloniale en République du Congo sur la question de l'anthroponymie, la toponymie et l'hydronymie. Le thème tel que formulé étant peu abordé par les chercheurs, nous avons pensé mener une investigation là-dessus pour mieux cerner les enjeux, les paramètres qui entrent en ligne de compte dans la manière de nommer et prénommer les personnes, lieux et objets.

Le présent travail de recherche a pour objectif d'analyser l'évolution et la signification des noms propres choisis en les décrivant dans le temps et dans la culture où ils appartiennent. La problématique de la domination coloniale intégrant le nom propre et l'identité nous intéresse en ce sens qu'à ce stade de la réflexion, elle amène à poser notre question centrale en ces termes: Comment et pourquoi le nom propre, qu'il soit de personne, de lieu ou de chose dans la société traditionnelle subit-il l'influence de la modernité? À cette interrogation nous formulons deux hypothèses. Dans la première hypothèse, le nom propre pourrait être effectivement considéré comme support d'identité et d'identification et de signification dans la société traditionnelle seulement. La deuxième est, la modernité exercerait une influence négative sur le nom propre. Il appartient aux jeunes ayants droit de la culture ancestrale de se réapproprier leur identité par le nom propre. Notre sujet étant au confluent de plusieurs disciplines qui appréhendent les faits sociaux, nous utilisons la méthode historique et de la méthode linguistique.

La méthode historique nous semble importante, car selon Charles Seignobos (2014), elle fournit des matériaux concrets d'analyse pour constituer l'histoire; elle sert aussi à déterminer scientifiquement les faits historiques, puis à les grouper en un système scientifique. Quant à la méthode linguistique, pour Philippe Monneret (2014: p. 2) elle nous apprend que la langue, dans son fonctionnement repose sur deux plans: le plan du contenu et celui de l'expression (signifié / signifiant). Notre travail, au niveau de sa conception se présente comme suit: 1-Nganga Lingolo: anthroponyme Kongo-Lari et Téké, 2-Nganga Lingolo: toponyme, 3-Loufoulakari: hydronyme.

5.1.1. Nganga Lingolo: anthroponyme Kongo-Lari

Nous entendons par nom un élément qui sert à désigner un être, une chose (abstraite ou concrète), un groupe substantif et par prénom un élément d'identification qui distingue les membres d'une même famille. Le nom qui fait l'objet d'une intense réflexion à l'égard des parents est défendue par l'article 7 de la convention relative aux droits de l'enfant de l'UNICEF. Cet article stipule que « l'enfant est enregistré aussitôt sa naissance et, a dès celle-ci le droit à un nom, le droit d'acquérir une nationalité et, dans la mesure du possible le droit de connaître ses parents et d'être élevé par eux » (Nations Unies, 1989). Le discours sur le nom qu'attribuait un parent à ses enfants répondait à des différentes fonctions comme celle de l'identification qui a pour but de distinguer un acteur, ou qui permet d'étiqueter la personne.

L'étude des noms constitue l'objet d'une spécialité qui s'appelle l'onomastique. Mais pour notre cas, il s'agit du nom, et nous nous permettrons des réflexions sur le prénom. Dans la société congolaise, particulièrement dans les sociétés matrilineaires, le patronyme n'est pas toujours un nom qu'on donne à l'enfant. Le cas de Nganga Lingolo relevant de la société congolaise patrilineaire prénomme l'enfant. De ce fait, il ne l'identifie pas par rapport au groupe mais le distingue du groupe plutôt. Il faut noter que l'étude portant sur le nom présente à notre avis un intérêt dans la mesure où il est un des éléments identificateurs des êtres humains. Le thème tel que formulé étant peu abordé par les chercheurs, nous avons pensé mener une investigation là-dessus pour mieux cerner les enjeux, les paramètres qui entrent en ligne de compte dans la manière de nommer et prénommer les enfants. Etant un fait social, le nom voire le prénom dans toutes les sociétés occupe une place de choix. Pour les parents, le nom n'a jamais été un acte gratuit pendant des siècles, il a été fortement déterminé par des contraintes sociales extrêmement pesantes: rites de passage, relation entre la transmission du nom et le lien personnel, emprise de la religion sur la vie familiale. Le nom dans toute la société congolaise n'est pas un élément nouveau, mais un élément qui est culturel et historique. Il a pour mission d'identifier avec précision les différentes personnes qui constituent une famille. Autrefois, les enfants portaient un nom et un prénom autochtones; cependant, avec la colonisation qui occasionne le contact avec le monde occidental, une rupture et un renversement s'opère dans la manière de prénommer les nouveaux nés. Ainsi, on voit apparaître des prénoms comme Gaston, François, Michel, Pascal, etc. Quelques parents chrétiens se conforment aux règles de l'Eglise qui, pour recevoir un prénom chrétien, sont obligés de passer par le sacrement du baptême. Cela permettait à beaucoup des personnes d'ajouter à leurs noms des prénoms proposés par le clergé et poussait beaucoup de parents à prénommer leurs enfants sans tenir compte des obligations culturelles présentes dans la société; d'où l'émergence des prénoms chrétiens qui ont entraîné la disparition progressive des prénoms africains.

Le prénom dans la société congolaise d'aujourd'hui, société où les enfants de deux sexes portent de plus en plus le nom du père comme patronyme est devenu un élément qui individualise l'être. Il convient toutefois de noter que le patronyme du père avant l'avènement au Congo des prénoms d'origine chrétienne en particulier et européenne en général - sauf le cas d'un nom porté par une autre personne, très souvent un proche parent attribué à un nouveau-né en souvenir de quelque chose (*nkumbu ya ntombola*) servait de prénom à l'ensemble des enfants de deux sexes. Le prénom concerné est constitué jusqu'à nos jours du patronyme du père précédé d'une particule qui varie selon la consonance du nom du père. Nous citerons à titre d'exemple les cas des Kongo – Lari – Téké:

- *Kongo dia mukuba* (Kongo fils de mukuba): *kongo*=nom individuel, *mukuba*=nom traditionnel
- *Mabiala ma nganga* (mabiala fils de nganga): *mabiala*=nom individuel, *nganga*=nom traditionnel

- *Malonga ma mbala (malonga fils de mbala): malonga=nom individuel, mbala=nom traditionnel*

- *nganga loundolo (nganga fils de loundolo): nganga=nom individuel, loundolo=nom traditionnel; etc.*

Nous pouvons comprendre que dans sa société traditionnelle Nganga Lingolo s'appelait Nganga Loundolo. L'appellation Nganga Lingolo résulte de la manipulation de ce nom par les colons blancs. À l'origine, ce nom était Nganga Loundolo. Le fils s'appelait Nganga; le père portait le nom Loundolo, d'où Nganga Loundolo.

L'analyse de ces éléments nous amène à dire que ce nom Nganga Lingolo a bel et bien évolué. Il a subi des modifications. Nous avons dit plus haut que le nom Nganga Lingolo résulte de la combinaison des noms Nganga, fils et Loundolo, père; nous avons donc le nom Nganga Loundolo c'est à dire Nganga fils de Loundolo. Nous pensons que c'est ce qu'il convient de retenir sur l'appellation de cette personne à l'origine.

De Nganga Loundolo à Nganga Lingolo Gaston, ce nom a subi une modification au moment de la transcription ou de l'écriture par les colons blancs du fait des barrières linguistiques. Cela vide ce nom de tout son sens dans la mesure où Nganga Loundolo signifie Nganga fils de Loundolo. Et dans l'exercice des toutes ses fonctions: juge traditionnel, féticheur, guérisseur, etc. Nganga a fait preuve de courage; il était puissant et fort. Nganga Lingolo a aussi la résonnance d'une allusion verbale renvoyant à Nganga Loundolo et à Nganga Ya Ngolo en langue lari, nganga leli ngolo en Téké. Il faut retenir de la personne de Nganga Lingolo, un homme courageux, juge en dernier ressort pour les affaires litigieuses n'ayant pas trouvé de bon jugement par les chef de village de Linzolo, Samba Alphonse, Mabaya Koubola, etc. Quand Nganga Lingolo, juge, ne pouvait pas, l'affaire était envoyée en jugement chez Mafouta Sébastien.

Concernant les bonnes oeuvres de Nganga Lingolo à la communauté nous notons la construction par l'Etat et sur des domaines de terre appartenant à Germain Bibimbou, des écoles portant son nom et celui de son beau-frère, Nsampouka. Nganga Lingolo a vécu sur cette localité portant son nom. Ta Ntsouloubi était aussi un des premiers occupants de la localité portant aujourd'hui le nom de Nganga Lingolo. Il occupait la zone après le marché de Nganga Lingolo et le poste de péage, en montant vers Kélékélé. Nganga Lingolo n'était pas intellectuel; il se faisait assister par son frère Ntsampouka qui assurait la fonction d'interprète.

Nganga Lingolo fut le premier chef de village portant son nom, un chef kongo, chef de terre et chef coutumier né vers 1883, décédé et inhumé à Nganga Lingolo en 1963

5.1.2-Nganga Lingolo: toponyme

Roger Brunet (2017) nous apporte un éclairage passionnant sur nos ancêtres. "Dès que l'homme s'est déplacé, il a nommé les lieux par lesquels il passait, chassait ou cueillait. Pour cela, il s'est le plus souvent inspiré des particularités du paysage, analyse Roger Brunet. Le relief, la végétation et l'habitat donnent un grand nombre d'indications et nous permettent de vérifier les hypothèses des linguistes. Selon Malam Issa Mahaman (2013) les Chroniques d'Abalak nous donnent une idée des origines des toponymes dans des communautés: «En règle générale, écrit Al Aghalali, l'appellation d'une localité renvoie à un nom donné par les autochtones, et celle-ci peut indiquer le nom de lieux dans la campagne, de celui qui l'avait habité en premier ou qui y était mort» (Issa Muhammed Ben Mansur al Aghlali, 2012). Il peut s'agir d'un événement marquant, d'une guerre, par exemple, de la naissance d'un enfant, de l'existence d'un arbre qui s'y trouve comme «Moukondo» qui ne nous intéresse pas dans notre étude. Les toponymes donnent aussi des

renseignements utiles sur l'histoire du peuplement mais aussi sur des mutations identitaires, économiques ou politiques qui affectent la vie d'une communauté. Les dénominations des villages ne sont pas un fait de hasard; elles tiennent compte des circonstances historiques liées à leur fondation. De ce fait, l'étude des toponymes fournit d'intéressants renseignements sur le statut socio professionnel des chefs migrants et des personnalités dont l'action a abouti à la formation des villages ou à la stabilisation du peuplement. Comme nous le savons, la dénomination des localités a un rapport avec l'histoire du groupe fondateur. Les réalités existentielles qu'ont connues ou que connaissent les populations et le fondateur du village Nganga Lingolo, les ont inspirés dans la désignation de leur lieu d'habitation. Ce nom est l'expression d'un état d'âme, des ressentiments à un moment donné de l'histoire de cette communauté humaine ou ces individus. C'est une communauté villageoise homogène car elle, et ses membres sont liés par des liens de parenté. Il s'agit du cas de village fondé par un individu isolé. Ce-ci s'est alors détaché d'un groupement familial pour aller s'établir ailleurs avec leur famille. C'est le début du processus de formation d'une nouvelle famille étendue. Avec le temps, l'extension de celle-ci entraîne celle du domaine jusqu'à ce que ce dernier puisse prendre la morphologie d'un village. Des quartiers se forment, ayant à leur tête des chefs qui sont tous rattachés à l'ancêtre fondateur par des liens de parenté. La famille initiale a donc évolué, et, sans cesser d'être une unité sociale, elle devient une entité politique, dotée d'organes représentatifs. Ceci arrive dans cette zone où un groupement ethnique homogène domine. Ce village ainsi fondé porte alors le nom de son fondateur, meilleure affirmation des liens qui le rattache à la population. (H. Labouret: 1941, p. 116). En d'autres termes, l'attribution du nom du premier occupant au village qu'il a fondé a ainsi pour effet de concrétiser les liens existant entre les hommes qui descendent de lui et le terroir.

S'il faut penser au nom Nganga Lingolo comme toponyme, nos informateurs nous ont dit que la fondation du village Nganga Lingolo résulte des mouvements migratoires. En effet, c'est à la faveur de la construction de la route Brazzaville-Kinkala que l'État avait fait obligation aux populations riveraines habitants les forêts environnantes "Mpati", de sortir de ces forêts pour occuper les espaces situés le long de la route construite. Nganga Lingolo et toute sa famille dont il est chef partirent de Makoulou leur terre et ancien village, localité située à environ quinze (15) kilomètres, vers Goma Tsé Tsé, pour s'installer à Kiboundé 1, localité qui portera plus tard le nom de Nganga Lingolo, et dont il devient le premier chef du village. Il faut indiquer avec précision que la zone occupée s'étendait de Nsangamani (17 KM, Tata Nzo) jusqu'à Loukanga.

A ce niveau il nous paraît intéressant d'ajouter que Nganga Lingolo s'installe à Kiboundé 1 avec d'autres personnes constituées en familles. Nous pouvons citer Germain Bibimbou, propriétaire de la zone où sont construits le Centre de Santé Intégré portant son nom, le CEG Nganga Lingolo, l'École Primaire Nsampouka, la Paroisse Catholique et le Lycée de Nganga Lingolo. Nous n'oublions pas Nsampouka, un des beaux-frères de Nganga Lingolo. Le premier Président de la République du Congo, l'Abbé Fulbert YOULOU s'y rendait régulièrement pour des visites.

5.1.3. Loufoulakari: hydroponyme

L'hydroponyme Loufoulakari n'échappe pas au phénomène de l'évolution des noms propres en République du Congo. Le nom "Loufoulakari" désigne une grande rivière qui traverse le Département du Pool pour se jeter dans le fleuve Congo. Il est à ce titre l'un des affluents du Congo. Les sources d'un fleuve sont difficiles à déterminer, surtout dans

nos pays où la cartographie est sous-développée. Nous nous sommes toujours demandé où la Loumo (dans le district du même nom) a-t-il pu prendre sa source. En général les cours d'eau prennent leur naissance dans les plateaux. Nombre de confluent et d'affluent du Congo qui arrosent le Pool (à partir de la Ndjiri) ont leurs origines dans les Plateaux Téké et dans les plateaux Bembé. La loufoulakari est probablement née dans les haut reliefs du pays Téké. D'ailleurs, du point de vue toponymique, sa consonnance téké milite à pencher vers cette explication. Nous pensons que du début à la fin, cette rivière n'a jamais changé de nom. Mais, l'histoire de ce nom a plusieurs fois divisée ceux qui s'intéressent à la question. Pour certains, le mot Loufoulakari serait d'origine téké comme le seraient les mots Djoué et Kinkala, deux autres rivières qui arrosent le Pool. Ils justifient leur thèse en s'appuyant sur des recherches qui font des tékés les premiers habitants du Pool avant que ces derniers soient repoussés de façon pacifique vers le nord (actuel Plateau Batéké) par les Koongo venus du Koongo Dia Ntotéla (actuel Angola). Toutefois, le professeur Jean Nkounkou de l'Université de Brazzaville a une autre version sur la question. C'est au cours d'un entretien qu'il avait informé de ses recherches sur l'origine du mot Loufoulakari. D'après lui, le mot Loufoulakari ne serait pas un mot téké contrairement à ce que pense la majorité.

Le nom "Loufoulakari" résulte de la transformation par les colons blancs du nom "Lufwa Lua Nkadi" en langue Lari qui se traduit en Français en "la chute ou le déclin de l'activité commerciale". Dans le même ordre d'idée, pour d'autres, le nom serait issu d'une phrase Kongo "YA FWUILA NKAADI", ou "YA FWUILA NKAARI" (Editorial, Environnement, Géographie, Histoire, Société, 2020, <http://www.dac-presse.com/loufoulakari-site-touristique-fantome-enfin-rehabilite/>). En français, elle se traduirait par "lieu où s'arrête le commerce" (lieu qui symbolise la "mort" du commerce). La puissance de la rivière empêche de la traverser à pied, emprunter un pont de lianes expose à la perte des marchandises transportées... c'est donc la fin de la route commerciale! En effet, avant la construction du pont sur la Loufoulakari dans la route nationale n.1, et cela pendant les périodes de crue, les commerçants se trouvant de l'autre rive du District de Boko en direction de Brazzaville ne pouvant pas traverser la rivière en crue, passaient des jours et/ou des semaines entières attendant la décrue des eaux. Dans cette attente, leurs produits s'abîmaient/périssaient. En d'autres mots en effet, d'après les témoignages, les commerçants chargés de leurs produits devaient traverser ce fleuve au courant très prononcé. Et comme, le seul "pont" qui existait était composé d'un assemblage de lianes qui souvent se brisaient provoquant le risque de chute de marchandises, généralement posées sur la tête, mais aussi, la noyade de quelques commerçants. En notant tout de même le nombre très limité de noyades humaines, nous ajoutons que les plus fréquents, étaient les noyades des marchandises. De ce fait, les commerçants ne pouvaient plus se rendre au marché étant donné qu'ils venaient de perdre leurs biens et marchandises. Ces chutes annonçaient la fin du commerce. La Loufoulakari est donc le nom donné à ce lieu qui causa la faillite des centaines de commerçants. C'est le sens de "Lufwa Lua Nkadi".

Il nous paraît aussi intéressant de dire qu'en dehors de l'indéniable beauté du site naturel, les chutes de la Loufoulakari représentent pour les congolais un lieu mythique, attaché à des légendes. Pour les français également, elles ont exercé un fort attrait, car ils ont cherché à immortaliser le lieu, en s'y photographiant. Cela en dépit des difficultés d'accès, à l'époque coloniale, point de route nationale goudronnée à la sortie de Brazzaville. On imagine les pistes dans le Pool, 70 ou 80 ans en arrière (<http://voyage-congo.over-blog.com/article-chutes-loufoulakari-pool-lieu-mythique-83098749.html>). Le caractère mystique du site, pour les adeptes de la religion traditionnelle, est lié à une première légende, issue d'un fait historique. C'est ici que Boueta M'bongo résistant Kongo fut tué,

décapité par les colonisateurs (français). A partir de là, sa tête restée sur le bord de la rivière aurait creusé une "tombe" à proximité de l'eau. C'est ainsi que depuis trois "rivières" se rejoignent dans ces chutes, dont le bassin serait cette "tombe". L'autre personnage historique, plus contemporain, lié à ce site est Fulbert Youlou. Le futur premier président de la République du Congo aurait eu l'habitude de plonger dans l'eau profonde de la Loufoulakari et de ressortir avec des vêtements secs. Selon la légende, un caïman (non belliqueux) lui serait apparu un jour de baignade. L'animal deviendra ensuite l'emblème de son parti politique, l'UDDIA (Union de Défense Démocratique des Intérêts Africains). Notons au passage les différentes écritures du nom de la rivière (et donc des chutes): Foulakary, Foulakari, Loufoulakary ou Loufoulakari (<http://voyage-congo.over-blog.com/article-chutes-loufoulakari-pool-lieu-mythique-83098749.html>). Pour certains, ce terme est d'origine Téké, (premiers habitants du Pool, avant l'arrivée des Kongo venus d'Angola) tout comme les autres mots désignant les rivières de la région, comme Kinkala et Djoué. Par ailleurs, les chutes constituent un obstacle infranchissable et mettent fin à l'éventuelle navigabilité du cours d'eau. Impossible de rejoindre le fleuve Congo, lui-même fort agité dans cette région. La Loufoulakari est devenue célèbre grâce au chanteur congolais Youlou Mabiala dans sa chanson titrée Loufoulakari ce qui a réveillé la curiosité des congolais et des étrangers pour ce lieu sauvagement touristique.

Le non-respect par les colons blancs de l'ordre établi sur les noms propres par les Congolais participent du changement de ces deux noms propres Kongo aussi bien sur le plan de la morphologie (l'écriture), de la phonologie, de la phonétique et de la sémantique. Le résultat c'est l'épuisement des noms propres anthropymique, toponymique et hydroponymique kongo de toute leur signification (sens littérale ou leur identité) à la venue des colonisateurs. Les noms propres changés par les colons blancs ne renseignaient plus sur l'identité de la personne, l'espace et l'environnement. Cependant, nous affirmons que les entités existantes dénommées ont conservé leur nature originale quoique leurs noms été transformés. C'est ce que Gombé Apondza Guy-Roger Cyriac (2014) déclare dans sa communication à l'Universidad Complutense de Madrid sur "Langue et enseignement au Congo-Brazzaville": "la colonisation française faisait table rase, méconnaissait, ignorait la situation linguistique des pays colonisés, créait les conditions pour que l'indigène oublie sa langue au profit de la langue du colon". Les raisons pour lesquelles les colons blancs ont changé les noms africains sont de ce point de vue socioanthropologiques. Le nom dans la société congolaise est un identifiant social et culturel. Il permet à un groupe ou communauté de trouver des repères sur son passé. Ainsi, changé de nom induit une rupture culturelle, émotionnelle et psychoculturelle avec ses valeurs culturelles. Les Colons changeaient les noms des personnes, des lieux pour amener les Africains à perdre leur identité, et à se désaculturer. Perdre un nom, c'est perdre son identité.

Conclusion

Pour conclure, nous venons de voir l'évolution et la signification de l'anthroponyme, le toponyme "Nganga Lingolo" et l'hydroponyme "Loufoulakari" de l'origine à l'arrivée des colons blancs en République du Congo à travers les approches historique, linguistique et socio-culturel. Il ressort de cette étude que, l'anthroponyme et toponyme Nganga Lingolo donne des renseignements utiles sur l'histoire du peuplement et sur des mutations identitaires, économiques ou politiques qui affectent la vie de cette communauté que forme Nganga Lingolo et les autres membres de sa famille. La dénomination de ce village n'est pas un fait de hasard; elle tient compte des circonstances historiques liées à sa fondation. De ce fait, l'étude de cet anthroponyme et toponyme fournit d'intéressants renseignements sur le statut socio professionnel du chef migrant et des

personnes dont l'action a abouti à la formation de ce village ou à la stabilisation du peuplement. Le nom Nganga Lingolo est le résultat d'une évolution partant de Nganga Loungolo c'est à dire Nganga fils de Loungolo, et de Nganga Ya Ngolo qui signifie féticheur puissant. L'hydroponyme Loufoulakari n'échappe pas au phénomène de l'évolution des noms propres en République du Congo. Le nom "Loufoulakari" résulte de la transformation par les colons blancs du nom "Lufwa Lua Nkadi" en langue Lari qui se traduit en Français en "la chute ou le déclin de l'activité commerciale". Dans le même ordre d'idée, pour d'autres, le nom est issu d'une phrase Kongo "YA FWUILA NKAADI", ou "YA FWUILA NKAARI". Nganga Lingolo et Loufoulakari dans leur morphogénèse renvoient à leurs origines, aux symboles porteurs des significations positives sur le vécu de leur porteur, objet et lieu qu'ils désignent. En subissant les influences de la modernité avec l'arrivée des colons blancs, ils continuent à désigner des entités, mais ont été vidés de leurs significations. Nous pouvons dire que les noms propres Nganga Lingolo et Loufoulakari ont subi des évolutions négative du fait de la modernité. Il appartient aux jeunes, ayants droit de la culture ancestrale congolaise de se réapproprier leur identité par le nom propre.

Bibliographie

- Bertrand R. (2005), *Etat colonial, noblesse et nationalisme à Java: la Tradition parfaite (17e-20e siècle)*, Paris, Karthala.
- Bertrand R. (2006), *Les Sciences sociales et le "moment colonial". De la problématique de la domination coloniale à celle de l'hégémonie impériale*, CERI, Questions de recherche.
- Bertrand R. (2008), « Rencontres impériales. L'histoire connectée et les relations euro-asiatiques », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 54(4-bis), pp. 55-75.
- Bertrand R. (2008), Politiques du moment colonial. Historicités indigènes et rapports vernaculaires au politique en « situation coloniale ». *Questions de recherche / Research in question – n° 26*. <http://www.ceri-sciences-po.org/publica/qdr.htm>.
- Brunet R. (2017), "D'où viennent les noms de nos villages?", https://www.notretemps.com/loisirs/histoire/d-ou-viennent-les-noms-de-nos-illages-33873#:~:text=%22D%C3%A8s%20que%20l'homme%20s,paysage%2C%20analyse%20Roger%20Brunet*.Chute%20de%20la%20Loufoulakari%20lieu%20mythique.2011.%20http://voyage-congo.over-blog.com/article-chutes-loufoulakari-pool-lieu-mythique-83098749.html.
- Fernand D. (2020) "L'onomastique dans la construction du sens dans Les Voix dans le vent de Bernard Dadié et Les Naufragés de l'intelligence de Jean-Marie Adiaffi". *Annales de l'Université de Moundou*, Série A-FLASH Vol. 7(4), Num., Sp., Déc. 2020, aflash-revue-mdou.org, p- ISSN 2304-1056/e-ISSN 2707-6830.
- Gombe Apondza G-R. C. (2014), Communication: "Langue et enseignement au Congo-Brazzaville". Madrid: l'Universidad Complutense de Madrid.07/11/2014. 9:15.Editorial, Environement, Géographie, Histoire, Société. 2020. "Loufloulakari, site touristique fantôme, enfin réhabilité", <http://www.dac-presse.com/loufoulakari-site-touristique-fantome-enfin-rehabilite/Issa> Muhammed, Ben Mansur al Aghlali. 2012. Tarikh Abalaghawa Ghayrihi min bilad al Tawariq, document provisoire, traduit et annoté par Moulay Hassan, Salaou Alassan, Mohamed Kabirou, IRSH.
- Labouret H. (1941), *Paysans d'Afrique occidentale*, Paris: Gallimard. Malam, Issa M. (1996), Le Damargu au XIX è siècle, contribution à l'histoire des populations du Sahel nigérien, tome: Flux migratoires et stabilisation du peuplement; tome 2; Formation sociale et défi colonial, thèse de 3è cycle, Centre universitaire de Cocody, Abidjan, 721 p.
- Malam i. M. (2007-2008), « Migrations, identité et construction étatique au Sahel Nigérien: l'expérience des populations du Damargu précolonial (République

- du Niger)» in *Afrika Zamani* n° 15 § 16. Revue annuelle d'histoire, africaine, pp. 63-98).
- Malam i M. «Parenté à plaisanterie et intégration sociale dans l'espace nigérien précolonial » Acte du colloque international sur la parenté à plaisanterie organisé par le Groupe universitaire sur la Parenté à plaisanterie, Niamey (Actes en instance de publication).
- Monneret, P. (2014), *Le sens du signifiant. Implications linguistiques et cognitives de la motivation*. HAL Id: hal-01084395 <https://hal.science/hal-01084395>.
- Nations Unies. (1989), “Convention relative aux droits de l'enfant”, Entrée en vigueur le 2 septembre 1990, conformément à l'article 49, <https://www.ohchr.org/fr/instruments-mechanisms/instruments/convention-rights-child#:~:text=de%20l'enfant.-.Article%207,2>.
- Seignobos C. (2014), *La Méthode Historique Appliquée aux Sciences Sociales*.
- Unesco. (1984), *Ethnonymes et toponymes africains*, Paris: PUF, 209 p.

5.2. La désignation des héroïnes dans *Histoire d'Awu* de Justine Mintsa

Laititia Fleurette Melang KING - ZOK
Université Marien Ngouabi-Congo

Résumé : Le nom est un attribut qui sert à désigner une personne, un animal ou une chose. Dans les traditions africaines, l'attribution du nom obéit à des facteurs socioculturels propres à chaque communauté. Ce processus comporte trois éléments intimement liés qui scellent la destinée de l'être humain à savoir : La famille qui attribue le nom, la personne qui le reçoit et l'entité totémique à laquelle celui-ci est lié par le nom. L'Homme s'identifie et se définit donc dans la tradition africaine par un nom ; c'est par celui-ci qu'il existe et conçoit une identité. En littérature et à titre d'exemple dans *histoire d'Awu* de Justine Mintsa, le nom a une grande portée symbolique et sémantique ; les noms des personnages sont en fang langue traditionnelle et semblent définir les trajectoires des actants. Le récit relate l'histoire d'Obame Afane un homme intègre et vertueux, marié à Bella, mais malheureusement celle-ci ne peut lui garantir la descendance qu'il espérait et meurt sept ans après. Obame Afane se remarie alors avec Awudabiran sans pour autant se remettre de la disparition de sa première épouse. Quelques années plus tard, le sort frappe encore et cette fois, c'est Obame Afane qui décède dans un accident tragique. Awu est désormais soumise aux jalousies, et aux sévices de sa belle-sœur Akut . Elle se doit de subir docilement les épreuves du veuvage.

Mots-clés : Awu, mort, malheurs, tradition, Akut

Abstract: The name is an attribute which is used to designate a person, an animal or a thing. In African traditions, the attribution of the name obeys socio-cultural factors specific to each community. This process includes three closely linked elements which seal the destiny of the human being, namely: The family which attributes the name, the person who receives it and the totemic entity to which it is linked by the name. Man therefore identifies and defines himself in the African tradition by a name; it is through this that an identity exists and is conceived. In literature and as an example in the story of *Awu* by Justine Mintsa, the name has great symbolic and semantic significance; the names of the characters are in the traditional Fang language and seem to define the trajectories of the actors. The story tells the story of Obame Afane, an honest and virtuous man, married to Bella, but unfortunately, she cannot guarantee him the descendants he hoped for and dies seven years later. Obame Afane then remarried Awudabiran without recovering from the disappearance of his first wife. A few years later, fate strikes again and this time, it is Obame Afane who dies in a tragic accident. Awu is now subject to the jealousies and abuse of her sister-in-law Akut. She must obediently endure the trials of widowhood.

Keywords: Awu, death, misfortune, tradition, Akut

Introduction

Il est très courant de retrouver des noms traditionnels dans les romans africains francophones car les auteurs de ces romans puisent dans leur culture pour nourrir les récits qu'ils relatent ; ils accordent ainsi aux aspects culturels une place très significative dans leurs écrits tant sur le plan de la représentation des objets que des faits. La désignation des personnages en est un point d'exemple de cette expression de la tradition entre affirmation identitaire et valorisation culturelle. La désignation selon le Petit Robert renvoie à l'action de designer, c'est-à-dire de montrer, d'appeler, d'attribuer un nom à une personne, un lieu ou une chose.

Pour Caroline Masseron et Catherine Schnedecker, au sens générale: « la désignation est le fait qu'un fragment d'énoncé qui n'est pas uniquement le nom propre désigne et renvoie au personnage. »⁵⁷ en d'autres termes, *désigner* peut-être compris comme : « l'Action de faire connaître quelque chose de manière précise, de donner un renseignement sur quelque chose. »⁵⁸ Aussi, la désignation permet donc de nommer ou de renforcer une dénomination déjà existante en apportant des informations supplémentaires aux noms. C'est pourquoi George Kleiber dans son article *De la dénomination à la désignation : le paradoxe ontologico-dénominateur des odeurs* avance qu'il y a une nuance entre la désignation et la dénomination. Il rappelle ainsi la distinction entre ces deux termes : « On commencera par rappeler qu'une expression (simple ou polylexicale) est la dénomination (ou name) d'une entité, si cette entité a eu par convention cette expression comme name, si elle a réellement été dénommée ou appelée ainsi (cf. librairie pour le magasin où l'on vend des livres, nager pour une certaine manière de se déplacer dans l'eau et Paul pour le voisin du dessus, s'il s'appelle... Paul). On parle de désignation quand l'expression n'a pas été attribuée à priori en propre à l'entité à laquelle elle renvoie, mais qu'elle permet néanmoins d'y accéder par l'intermédiaire des informations (descriptives ou autres) qu'elle comporte (cf. le magasin où l'on vend des livres pour « librairie », le voisin du dessus/cet homme pour Paul, etc.)⁵⁹. De ce passage nous retiendrons que la dénomination d'une entité est le nom d'origine, celui donné à la base à cette entité, par lequel il est couramment connu ; tandis que la désignation agit comme un substitut, un terme secondaire pour renvoyer à ou définir cette même entité .

Dans le récit de Sylvie Ntsame, la désignation d'une héroïne revient à lui attribuer des caractéristiques et parfois des fonctions. Certains noms de personnages sont atypiques et indéchiffrables dans la langue française rendant ainsi complexe leur sémantique. Il nous faudra plonger au cœur du récit et de la culture fang afin de trouver leur sens. Parmi les personnages féminins principaux nous retrouvons les noms suivants: Awudabiran, Bella, Akut, Ntsame, Ekobekobe, Ada... tous issus de la langue et culture fang. A ces noms de personnages le narrateur y associe des désignations en langue française permettant de les rendre explicite ; ce qui engendre une relation étroite entre le nom et les désignations.

Dans ce cas de figure, il serait intéressant en regardant de près ces personnages, de se questionner sur la manière dont ces désignations sont données et évolues significativement dans le récit. L'objectif de notre analyse en nous intéressant aux désignations des héroïnes telle que définit par Georges Kleiber est de montrer que la désignation sert une cause bien plus grande que la simple intention de designer ; la désignation semble être au service de la dénomination ; elle assure par une caractérisation,

⁵⁷ Caroline Masseron et Catherine Schnedecker, *Le mode de désignation des personnages*, p 98

⁵⁸ Le Robert, *dictionnaire de Français*, clé p282

⁵⁹ Georges Kleiber, *De la dénomination à la désignation : le paradoxe ontologico-dénominateur des odeurs*, Dans Langue française 2012/2 (n°174), pages 45 à 58 Edition Armand Colin . p48

la cohérence entre la programmation des noms et la destinée des personnages. Comment la désignation orienterait ou renforcerait-elle la force des noms des héroïnes dans la construction des trajectoires de vie chez les fangs ?

Pour répondre à cette préoccupation sur les liens qui unissent la désignation, le personnage et la destinée nous nous baserons sur les théories de l'onomastique des noms dans la tradition fang et la caractérisation (description) des personnages dans le récit. « *L'onomastique, la science des noms propres, s'essaie à saisir l'origine des noms dans son rapport général à la linguistique, tâche d'en retrouver le sens et d'en comprendre les formes. Les noms de personnes, les noms de lieux sont les témoins d'une longue histoire...* »⁶⁰. La caractérisation permet de faire une description des personnages, de relever des spécificités les caractérisants et pouvant renvoyer aux mêmes significations que les noms dans la culture fang.

Il convient avant tout de préciser que nous ne nous focalisons pas sur une étude purement anthropologique du nom dans le sens où il dérive du patronyme du père ou de la matronyme de la mère car peu d'informations dans le récit sur les héroïnes permettent de poursuivre cette piste. En revanche, nous sommes curieux de savoir si l'écrivaine dans la représentation de sa culture et la prise en compte de son imaginaire réfléchit comme l'avance Paul Siblot : « *À défaut de pouvoir nommer l'objet en lui-même et pour lui-même, je le nomme tel qu'il m'apparaît et me concerne, tel que je le perçois, que je l'utilise et qu'à partir de là je peux le concevoir. Cette dialectique du locuteur au réel qu'il nomme est faite d'une multitude d'interactions, à travers lesquelles catégorisation, représentation et sens sont sans cesse réajustés (...)* Toute nomination exprime une vision de la chose nommée, vue sous un certain angle, à partir du point de vue auquel se place le locuteur. Elle est par là une prise de position à l'égard de la chose nommée qui désigne, en même temps que l'objet nommé, la position prise pour le nommer. »⁶¹ Par l'emploi des noms et des désignations l'auteur se représente et présente au lecteur la culture fang telle qu'elle la perçoit, telle qu'on la lui a enseignée et telle qu'elle la vit.

Yves Baudelle ajoutera en ce sens que : « *la pratique réappropriante de l'onomaturgie romanesque dépasse cette seule visée réaliste, l'écrivain rêvant d'un accord plus complet entre le nom et celui qu'il désigne. Le personnage n'étant toutefois jamais lui-même qu'un signe, dans l'univers romanesque, la motivation onomastique n'est pas d'ordre référentiel mais seulement sémiotique: elle consiste à relier par une redondance le signifié du nom au signifié (textuel) du personnage.* »⁶² Le personnage est perçu comme un signe linguistique alliant signifier, signifiant et référent pour être complet.

Notre étude sur la désignation des héroïnes s'articulera de la manière suivante : dans une première partie, nous chercherons et relèverons toutes les désignations des noms des personnages féminins ; ensuite nous analyserons les significations de ces désignations. Nous terminerons par une confrontation entre les désignations et la destinée des personnages.

⁶⁰ Pour Bernard SALQUES, ethnolinguiste, anthropologue, Université Populaire du Vivarais, conférence sur *l'Onomastique*. vendredi 8 février 2019 [http://universitepopulaireduvivaraire.org/2019/02/conférence sur l'onomastique.html](http://universitepopulaireduvivaraire.org/2019/02/conférence%20sur%20l'onomastique.html)

⁶¹ Paul Siblot ; *De la dénomination à la nomination ; Les dynamiques de la signifiante nominale et le propre du nom* p. 189-214. <https://doi.org/10.4000/praxematique.368>

⁶² Yves Baudelle, *Poétique des noms de personnages*, cahier de narratologie, <https://doi.org/10.4000/narratologie.11853>. p3

5.2.1. Noms et désignations des personnages

5.2.1.1 le nom propre

Le fait d'attribuer un nom propre à un personnage dans un texte confère à ce dernier une existence. Pour Caroline Masseron et Catherine Schnedecker : « *Le nom propre mérite une analyse particulière. Dans la mesure où il permet d'identifier un personnage, de le mémoriser, de le distinguer des autres, dans la mesure où il constitue la seule étiquette permanente, repérable aux majuscules, il entre pour une part très importante dans la construction de la référence romanesque. En tant que désignateur, le nom propre est, en principe, un asémantème, un lieu vide de sens, un mot blanc : littéralement, d'un point de vue dénotatif, il ne signifie rien, ne renvoyant pas à une classe d'objets qu'il aurait le pouvoir de définir, mais il réfère à un objet unique qu'il dénomme de façon " rigide ", quel que soit le monde de référence.* »⁶³

Pour N'GUETTA Kessé Edmond: « *quand un nom de personnage apparaît pour la première fois, il n'a pas de signification, il est un « morphème » vide qui ne se remplit qu'au cours du récit, et qui ne sera véritablement plein qu'avec la dernière ligne du livre.* »⁶⁴. Les héroïnes retenues pour notre étude ont toutes été baptisées d'un nom ; nous avons Bella, Awudabiran, Akut, Ekobekobe, Ntsame, Ada. Dans la langue française, ces anthroponymes sont vides, ils n'ont pas de sens ; leur signification se fera au cours du déroulement du récit en tenant compte des descriptions des personnages, de leur agissements, des interactions qui les lient aux autres actants du récit et de la culture fang. Les trajectoires de ces héroïnes peuvent se lire grâce à ces éléments ; le recours à la langue fang permettra de rattacher les noms, les désignations aux destinées.

5.2.1.2. Les normes de désignation

Dans leur article, Caroline MASSERON et Catherine SCHNEDECKER avancent que : « *Le personnage romanesque est une entité thématique, un support narratif, et se rapproche par ses gestes, ses comportements, ses actions, d'une personne humaine (...)* Mais ce contenu thématique du personnage est filtré par une construction textuelle que l'on peut analyser à plusieurs niveaux: à un niveau sémiotique profond, à un niveau plus technique lié à l'analyse des genres romanesques, à un niveau enfin de surface textuelle qui est constitué des différentes occurrences grammaticales et lexicales dont la fonction est de référer au personnage, de le designer ou de le dénommer »⁶⁵. Si le personnage se rapproche et s'inspire d'une personne humaine, il est possible que les normes de désignation des personnages se rapprochent aussi des normes de désignation des personnes dans le réel. En linguistique, pour désigner, il est possible d'avoir recours aux expressions génériques et aux expressions particulières (désignations des êtres et des choses de façon particulière ou atypique).

Pour Abbas DIAO : « *le nom a les fonctions suivantes : il permet de véhiculer un message, de souligner un événement historique ou un état d'âme des parents hors de la procréation, ou encore un trait physique de l'enfant. Il peut aussi rappeler l'existence d'un ancêtre revenu parmi les vivants car en Afrique, on dit souvent que les morts ne sont pas morts et que les enfants viennent du monde des morts. Le caractère fondamental du nom est de traduire la personne, d'une manière ou d'une autre.* »⁶⁶

⁶³ Caroline Masseron et Catherine Schnedecker, op.cit. p 105

⁶⁴ N'guetta Kesse Edmond, *cours sur initiation à la narratologie* p31

⁶⁵ Caroline Masseron et Catherine Schnedecker, *Ibid*, p 98

⁶⁶ Abbas Diaio, Mémoire de fin d'études : *Le catalogage des noms africains : étude des noms sénégalais et projet de norme : liste d'autorité à partir de catalogues d'éditeurs.* P 5

Il continue en décrivant en ces termes les normes de dénomination africaine; pour lui : « *En Afrique, il existe tout un symbolisme autour de la grossesse de la femme, autour de la naissance et autour du nom donné à l'enfant. Les symboles qui diffèrent d'une société à une autre sont liés à des rites, des pratiques et des interdits à respecter par la femme ; d'une part pour se protéger elle-même puis protéger l'enfant contre les mauvais esprits, les sorciers; d'autre part, pour condenser toutes les chances sur la personnalité de l'enfant (sante, richesse, sagesse, etc.) "Nommer quelqu'un c'est le signifier" : on considère qu'une fois que l'enfant a intégré la société, c'est-à-dire quand il a reçu son nom, il a un idéal à réaliser, sa propre personnalité à établir, le tout en fonction du signifie de son nom, sorte de programme de vie ou de souhait selon le sens du mot, ou selon la personnalité qui le portait précédemment, ou encore les circonstances de la naissance. Tout ceci fait dire que le nom est une lourde charge, une responsabilité que l'individu devra assumer et sa personnalité future devra être le reflet du signifie de son nom* ». ⁶⁷

5.2.1.3. Tableau de désignation

Dénominations des héroïnes	Expression utilisées pour les designer	Pages
<i>Awudabiran</i>	<i>Deuxième femme, Awu, Terre productive, Sol productif et beau, Filon ,Substitut, Ange, Parfait, chose, Mine d'or, Docile, Furie, Diabliesse, ventre généreux, belle chose</i>	10,12,10,11,12,78,79, 79,106,106,108,108,16 106
<i>Bella</i>	<i>Terrain non fertile, Infertilité, Infirmité, Parcelle aride, femme bien aimée, femme stérile</i>	11,33,40,11,11,39
<i>Akut</i>	<i>Ma fille, mère d'Ada, sœur cadette, mère indigne</i>	30, 29,30,98
<i>Ekobekobe</i>	<i>Tante, commère, ennemi</i>	98,98
<i>Ntsame Afane</i>	<i>Vit en ville, protectrice, sœur aînée d'Aubame Afane</i>	29, 48,38
<i>Ada</i>	<i>Objet de l'attention, petite, souffrante, terrain fertile, bénédiction, malédiction, irrécupérable, sanglotante, taciturne et docile, femme, mère , pauvre idiote, ingrate</i>	29, 29,33,33,33,36,36,37 67,67,69,69

Dans ce tableau, nous avons répertorié les différents noms propres de notre corpus et les désignations divers qui les accompagnent dans le récit.

⁶⁷ Abbas DIAO, Ibid., p 4

5.2.2. Désignations et sémantique.

5.2.2.1. De la désignation vers le sens particulier

Les noms propres peuvent avoir un sens particulier dans la langue de l'utilisateur, il faut donc tenir compte lorsqu'il s'agit de les comprendre de leur signification dans la langue d'origine. Il est possible que dans le récit, le narrateur donne des indications définitionnelles sur les noms propres ou encore qu'en cas d'absence de sens direct et interne, il est récurrent de les retrouver associés à des expressions définies (telles les périphrases) qui préciseront les caractéristiques du nom propre et permettront d'en saisir le sens: ces expressions peuvent servir de substituts pour orienter vers le nom propre dans le récit. Leur fonction est de montrer les différents aspects et caractéristiques que peuvent avoir le nom propre en tenant compte de la dénotation et connotation des expressions.

De manière générale, il est possible de distinguer quatre (4) modes de représentation textuelle :⁶⁸ un seul personnage / une seule désignation ; plusieurs personnages / plusieurs désignations ; un seul personnage / plusieurs désignations et plusieurs personnages / une seule désignation.

5.2.3. Sémantique des désignations

5.2.3.1. Cas d'Awudabiran

Nous remarquons que pour le personnage d' Awudabiran, nous avons le cas de figure un seul personnage/plusieurs désignations. Le personnage est désigné de plusieurs manières dans le texte. Les termes « *Terrain fertile, Terre productive, sol productif* » renvoient à la même idée de la fertilité. La femme n'est vue que sur sa fonction reproductrice, plus elle est productive, plus elle a un intérêt dans cette société. Dans le récit, Awudabiran est comparée à une terre qu'il est bon d'ensemencer, ce qui fait la fierté du mari dont l'honneur et le respect sont préservés. A cet effet, le narrateur le rappelle dans les lignes suivantes : « *En Awudabiran, un terrain productif, Maitre Obame Afane avait trouvé (...) sa deuxième femme avait désormais fait de lui un membre incontestable de la société des hommes* » *Histoire d'Awu pps 10,11,12*. A Ebomane, la valeur d'une bonne femme est d'abord perçue par le nombre d'enfants qu'elle peut donner à la famille.

5.2.3.2. Cas de Bella

Bella est désigné comme : « *un terrain non fertile* », « *une parcelle aride* » ; elle a « *infirmité* » ; tous ces adjectifs qui renvoient à Bella sont dépréciatifs pour ce personnage. Selon leur entendement, si le terrain acquis ne porte pas de fruit comme Bella, si elle ne peut enfanter, elle n'a à Ebomane aucune véritable valeur car elle n'est pas capable d'assurer la continuité de la lignée d'Obame Afane . A Ebomane comme dans la plupart des traditions africaines les enfants sont capitaux car ils permettent non seulement d'aider ou de prendre soin des aînés mais aussi de pérenniser la descendance et la richesse familiale. Bella bien qu'étant la préférée de son mari est une honte pour le village car elle ne peut donner la vie, d'où la comparaison avec l'adjectif *aride* présent dans le passage suivant :

« *Awudabiran était la deuxième femme de Maitre Obame Afane, on raconte que la première était morte de chagrin, que pendant six ans, elle n'avait jamais pu faire germer des fruits consommés dans l'ivresse du plaisir le plus total (...) Obame Afane dut songer à acquérir un terrain plus fertile (...) le sort d'une parcelle aride n'était-il pas d'être abandonnée au profit d'une terre productive (...) ; Avec la mort de sa première femme, il*

⁶⁸ Caroline Masseron et Catherine Schnedecker, op.cit. p 102

perdait une amie et une complice. Cependant, sa deuxième femme avait désormais fait de lui un membre incontestable de la société des hommes » Histoire d'Awu pps 12

Dans ce passage, nous voyons comment Bella est traitée injustement car elle n'a pu accomplir la fonction primaire de la femme, de donner la vie : *« A Ebomane, où la bénédiction d'un foyer se mesure à sa capacité de procréer, elle savait que malgré toutes ses qualités, elle n'avait pas la qualité » Histoire d'Awu pps 10*

Triste et malheureuse, elle accepte le remariage de son mari car elle connaît et accepte leur tradition comme le montre le passage suivant

« Bella, c'était la fille de tous, la sœur de tous, la mère de tous. Par son mariage, elle était devenue un des piliers de cette famille. Pourtant quoi qu'elle ait pu faire, rien ne pouvait compenser son handicap. Mais elle savait que c'était l'ordre normal des choses. Elle comprenait. Elle acceptait. Elle pardonnait (...) les gens du village en voulait à sa femme de son infirmité et estimait que pour compenser, qu'elle devrait se plier à toutes les exigences de sa belle-famille » Histoire d'Awu p 40

Bella finira par mourir de chagrin de n'avoir pu donner un héritier à Aubame Afane.

5.2.3.4. Cas d'Akut et d'Ada

Akut Afane est souvent représentée comme le montre le passage suivant, par le lien filiale. Afane Aubame parle d'elle en ces termes :

« Savez-vous que ma fille Akut Afane est en deuil ? Ada Ondo assise entre son Oncle Obame Afane et Awudabiran n'est plus(...) tu ne viens pas dans ma maison ; Pour moi tu es morte ; Akut n'est pas mariée et n'a pas de travail. Je dis bien qu'Akut ne vit plus pour elle-même, mais seulement pour et à travers sa fille et tout ce qu'elle représente. La réussite d'Ada, c'était la raison de vivre de sa mère Akut. Comprends-tu maintenant, père, pourquoi ta fille est en deuil ? » Histoire d'Awu pps32-33

Ce passage apporte de nombreuses informations sur le personnage d'Akut; elle est désignée comme la fille d'Afane Aubame, ce qui noue son appartenance à un père, à une famille plus loin à un clan. Elle est la mère d'Ada, la jeune fille enceinte, objet de la réunion. Par les termes *« pas mariée »* et *« n'a pas de travail »* Akut peut être désignée comme une femme célibataire et sans emploi dont l'espoir de réussite dans la société repose sur Ada. Akut choisit de vivre par procuration à travers sa fille.

5.2.3.5. Cas de Ntsame Afane

Ntsame est désignée très souvent également par le lien filiale, elle est la fille d'Afane Obame et la sœur aînée d'Obame Afane. Le récit la décrit comme un personnage attentif, une femme au grand cœur, téméraire mais célibataire et sans enfant.

5.2.3.6. Cas d'Ekobekobe

Elle est la tante d'Ada, c'est un personnage pas très apprécié dans le récit car elle est traitée de commère et de jalouse par rapport aux autres femmes du récit dont elle ne cesse de médire.

5.2.4.Construction textuelle : noms propres -désignations et ancrage culturel

Nous partons du fait que chaque anthroponyme s'ancre dans une culture et que de ce fait, il a un nom et une signification dans cette langue. La recherche de la sémantique des noms propres et de l'importance des désignations peut être abordée avec Ferdinand de Saussure dans la relation du signe linguistique et de son sens. On distingue trois éléments dans cette relation : le signifiant, le signifié et le référent:

« Le signifiant fait référence à la forme matérielle d'un signe. Le signifié fait référence à l'idée, la représentation mentale associée au signe. Le référent fait référence à l'objet ou à l'idée que le signe représente dans le monde réel. »⁶⁹

5.2.4.1. Le nom propre en tant que signe linguistique

« La distribution des noms propres dans un roman n'est pas aléatoire : ces désignateurs ont une valeur connotative certaine. Dans un certain nombre de textes narratifs, que ceux-ci soient complexes ou non, ils aident à fixer les qualités ou propriétés du personnage parce qu'indirectement, ils les signifient ». ⁷⁰

La dénomination des héroïnes a un sens précis dans la langue fang. Les définitions des noms de personnages évoquée dans le tableau ont été réalisées à base pour certains du dictionnaire fang et des articles sur les noms fangs.

Dénomination personnages	Awudabiran	Akut	Ekobekobe	Bella	Ntsame
Définition ou sens	La mort gâche tout	La folie	colporteuse	Belle plante	dispersion

Aussi de ce tableau nous pouvons retenir: Awudabiran ou encore Awu de son diminutif signifie la mort : « Awu = mort ⁷¹ ; Akut = Folie, idiotie, stupidité ; Ekobekobe=désigne improprement à la fois la personne qui colporte des nouvelles sans fondement et l'acte même associé à cette attitude. Il correspond mieux au superlatif « congosseur » dérivé du terme « congossa » emprunté à la langue populaire au Gabon ». ⁷²Bella= nom de la 2ème d'une paire de jumelle, ce nom renvoi aussi a une plante du Gabon remarquable par ses fleurs roses décoratives (l' Afzelia bella). Ntsame= dispersion (de quelque chose).

5.2.4.2. La désignation en accord avec le nom et la culture

La caractérisation permet de décrire et de caractériser :

« Elle est le fait de décrire un être, un objet, une idée, par une qualité qui le caractérise, de façon permanente, quelles que soient les circonstances, ou accidentelle, ou momentanée. Elle est exprimée par : un adjectif qualificatif, un complément déterminatif, une proposition relative, un groupe en apposition, un participe » ⁷³.

⁶⁹ <https://visualdsgn.fr/semiologie-saussure-pierce-barthes/>

⁷⁰ Caroline Masseron et Catherine Schnedecker ; Ibid., p 105

⁷¹ Raponda Walker, *Dictionnaire étymologique des noms propres gabonais*, Ed. Raponda Walker.

⁷² Jean René OVONO MENDAME, *Entre soumission et révolte : le destin ambiguë de la femme dans Histoire d'Awu* de Justine Mintsap5

5.2.4.3. Awudabiran : la mort détruit

Dans la culture fang : dans son sens premier dénotatif Awudabiran ou Awu tout court renvoi à l'idée de la mort. Une mort qui détruit et qui dérange le monde des vivants ; elle apporte le malheur et la désolation. Le signifiant est le nom propre, le signifié est la mort et le référent est le chaos, la destruction ou le malheur. Awu signifie la mort, certes le personnage qui porte le nom ne meurt pas, elle n'est pas la cause directe de la mort de sa coépouse Bella ni de celle de son mari ; cependant le nom qu'elle porte la lie intimement à la mort. Comme une emprise la mort, destructeur est présente en elle et détruit tout ce qui pourrait la rendre heureuse et la disjoint à l'objet de sa quête le bonheur. S'il est vrai que le nom définit l'être qui le porte, la mort définie alors le vécu d'Awu qui est sans cesse à la quête d'un bonheur insaisissable. Ce nom donné à la naissance est en étroite relation avec les malheurs de cette dernière: la vie d'Awu est un désert, un cimetière de solitude où elle se meurt, condamné à être malheureuse.

Dans son couple, certes mariée et mère de famille Awu est mortifié de l'intérieur, elle aime un homme qui est resté profondément attaché à sa défunte femme comme l'illustre les passages suivants :

« la ferme impression ,après la mort de sa coépouse de continuer à partager son mari irritait Awu au plus profond de son être. Bien sûr elle l'avait pour elle seule toutes les nuits mais elle le soupçonnait d'être ailleurs pendant qu'il se donnait à elle. Elle aurait voulu un homme à elle .Tout à elle. Corps et âme. » Histoire d'Awu p 13

Obame Afane, le mari d'Awu ne la regarde pas comme un homme amoureux de sa femme comme le souligne la narrateur :

« Bien que son mari fut fier d'elle, il ne la regardait jamais franchement (...) après plusieurs années de mariage, son époux ne l'avait pas enlacé une seule fois comme elle l'aurait voulu. Elle gardait le secret espoir qu'un jour son mari la délivrerait de son obsession : tout juste et simplement qu'il la tienne par la taille et la serre très fort, à lui faire perdre le souffle. Ce serait tout. Et elle serait assouvie. C'était un vœux si simple qu'il en était presque puéril (...) elle était convaincu que le jour de cette étreinte-là serait le jour de leur noces véritables. Son mari et elle serait tous deux libérés. Elle d'une obsession. Lui d'un spectre » Histoire d'Awu pps 14,15,16

Awu dévoile à son époux les faiblesses de leur intimité :

« tu sais qu'on a jamais fait l'amour ensemble tous les deux ? c'est vrai qu'après vingt ans de mariage, nous n'avons jamais fait l'amour ensemble. Chaque fois que tu m'as étreinte, j'ai toujours senti que tu n'étais pas avec moi, que j'étais un substitut. Une fois même dans ton sommeil, tu as murmuré « Bella » et tu t'es mis à sangloter dans ton délire. Je t'ai tapoté l'épaule et tu t'es calmé. Comme tu as dû l'aimer, cette Bella ! nous sommes un peu pareil tu sais ? parce que quand tu me prends, moi j'imagine que quelqu'un d'autre me prend, mais pour moi. (...) et ce personnage imaginaire s'est beaucoup développé dans ma tête tout comme Bella a envahi la tienne. Le résultat est que nous sommes tous deux insatisfaits, car nous courons chacun après un fantôme.(...) peut être que si Bella n'était pas morte dans des circonstances aussi cruelles et injuste, ton chagrin serait moins lourd. Alors refuser de te donner corps et âmes à tout autre femme est ta manière de te révolter, de la venger et de lui rester fidèle. » Histoire d'Awu p 79

Après bien de péripéties, Awu semble avoir trouvé enfin le bonheur auprès de son mari qui commence à la regarder comme elle l'a ardemment souhaité. Dans le passage suivant il est dit :

« Obame scrutait sa femme goulument comme jamais il ne l'avait fait auparavant. Elle voulait arrêter le temps sur cet instant unique ou le regard de son mari la pétrissait enfin, comme dans ses fantasmes » *Histoire d'Awu* p76

Entre Awu et son mari, les choses semblent aller mieux car une relation de confiance et de complicité s'est enfin établie entre les deux personnages. Obame Afane s'ouvre à sa femme qui l'écoute et le comprend, il lui dévoile ses secrets pour le grand bonheur d'Awu. Il lui dira :

« c'est peut-être la première fois que toi et moi nous parlons de Bella, mais c'est la toute première fois qu'en dehors de ma sœur Ntsame quelqu'un comprend l'étendue de mon chagrin et le justifie. Et c'est justement toi ma femme qui me verse ce baume dans cette blessure toujours béante. Oh !Awu, tu viens de m'atteindre quelque part. Tu viens d'atteindre mon tréfond, tu vas désormais y rester. Je ne suis plus seul. Merci ma femme. Merci ma sœur. Merci ma bien-aimée. » *Histoire d'Awu* p 79

Cependant , le bonheur d'Awu est éphémère car lors des voyages vers la capitale, le car qui les transporte fait un accident au cours duquel elle perd son mari qu'elle venait à peine de retrouver : « Obame Afane est en train de mourir . Obame Afane a fait un accident très grave à l'entrée de la capitale » *Histoire d'Awu* p 90. Awu est anéantie et mortifiée, elle se voit dépouillé de tout leur biens et même de son propre corps ; la femme considérée comme un terrain est un bien matériel; et à cet effet lors de la distribution des biens laissés par le défunt, elle se voit attribué au grand-frère de son mari qui la considère comme une chose ; elle désormais sa propriété. Avec la perte de son mari, la souffrance a fait place au bonheur éphémère qu'elle a cru possible. Elle sera l'objet des actes odieux comme le montre les scènes suivantes pendant la cérémonie du veuvage :

« attrape ça pour avoir bien profité de mon frère. Tu n'as pas de coépouse ! tu es logé comme une reine dans un cas en dur avec des ouvertures en bois massif ! tu as ça chez toi ? hein ? alors que moi, la propre sœur d'Obame, je vis dans une maison en écorce. Qu'est-ce que tu as de plus que nous pour avoir mérité tout ça ? fais encore la fière ! j'espère que toutes ces taloches vont te rabattre le caquet ! (...) Pendant près d'une semaine, les sévices succédèrent aux sévices. Awu reçut des soufflets pour tous les cadeaux qu'elle avait reçu de son mari, pour tous les rires aux éclats dont elle avait égayer son foyer pendant les jours heureux. Elle reçut des coups de pieds au flan pour avoir trônée à une belle table : des coups de coude sur la colonne vertébrale pour avoir régné dans une belle case. Elle reçut un flot d'injures, elle reçut des flots d'insultes. A plusieurs reprises, il fallut payer pour être restée en vie. » *Histoire d'Awu* p95

Awu est à nouveau malheureuse et cette fois-ci la mort lui a pris chère comme le souligne le passage suivant :

« elle avait perdu son âme sœur (...) à son nouveau propriétaire jamais elle n'offrirait son corps. Quand à son esprit elle l'avait scellée dans un lieu inviolable. Elle comptait le garder intacte pour la mémoire de son mari et pour la félicité de ses enfants, » *Histoire d'Awu* p 110

Le personnage d'Awu à en juger par ses différents passages du récit est caractérisée par la mort, le désert, la solitude, l'abandon, la perte, la tristesse et la désolation.

5.2.4.4. Akut : la stupidité

Il y a également une corrélation entre le nom d'Akut et les agissement de cette dernière car Akut se comporte comme une « folle » ; elle est déraisonnée et agit sans réfléchir ; la majorité de ses décisions sont erronées et font du tort à son entourage et surtout à Awu et sa fille Ada. La caractérisation de ce personnage renvoi justement à un comportement irréfléchi. Le narrateur fait une description négative de ce personnage :

« avec ses cheveux hirsutes et son pagne furieusement attaché au-dessus de ses seins, elle offrait l'image à la fois de colère et du dépit » Histoire d'Awu p 110. Cette présentation est en adéquation avec son nom, Akut est une femme aigrie qui a choisi la facilité comme le montre encore le passage suivant :

« très tôt, elle a tourné le dos à l'école. Et puis elle n'a jamais voulu se marier. Ma sœur a toujours aimée la facilité. L'école c'était trop dur et le mariage trop contraignant. Les années étant passées et voyant ses anciennes camarades bien casés, soit socialement, soit professionnellement, Akut s'est mise à regretter amèrement d'avoir choisie la mauvaise voie. » Histoire d'Awu p 32

La stupidité d'Akut est poussée à l'extrême lorsqu'elle annonce la mort de sa fille encore vivante sous prétexte que cette dernière est tombée enceinte et même après que son père ait tenu les propos suivants lors du conseil en l'honneur du cas d'Ada :

« Nous ne voyons pas les choses de la même façon. Un terrain fertile a toujours été une bénédiction à Ebomane ; Mais je suis en train de réaliser qu'aujourd'hui c'est une malédiction. Ta première femme n'est telle pas morte de chagrin du fait de son infertilité ? toute le monde ici sait à quel point tu l'aimais , mais à une vraie femme cela ne suffit pas. Toute femme est née pour enfanter. C'est pour elle non seulement un besoin vitale mais aussi et surtout un devoir pour elle auquel autre n'est supérieur. Le reste est vraiment sans importance. » Histoire d'Awu p 32

Akut abandonne sa fille et refuse de s'occuper de sa fille même quand son frère lui dit que son cas est récupérable, qu'elle peut continuer ses études après avoir accouchée ; elle répondra :

« Obame, ma position n'a pas changée : pour moi Ada n'existe plus. Je ne veux rien avoir à faire ni avec elle ni avec l'enfant qu'elle porte. Tu dis qu'elle n'est pas irrécupérable, alors récupère-la toi. Awu était persuadée qu'Akut abandonnaient simplement sa fille parce qu'elle ne voulait pas s'en occuper et surtout dans cet état. » Histoire d'Awu p.32

Akut est prête à laisser mourir sa fille même lorsqu'elle peut la soigner ; elle est de ce fait traitée de mère indigne et méchante comme le justifie ce passage :

« C'est grâce à la vigilance d'Awu qu'elle et moi savons que tu as développé une infection ; elle est pourtant facile à soigner si elle est signalée tôt. Ta mère a refusé de laisser Awu cueillir les feuilles de zom ayo ; Il en pousse à foison derrière sa maison. Et elle est la seule à en avoir. Ta tante Awu a beau lui dire que c'est pour te soigner, toi , sa fille, cela n'y a rien changé » Histoire d'Awu p.71

Akut n'est pas reconnaissante des services rendu par Awu à sa fille Ada ; lors des pratiques du veuvage, elle va se venger d'Awu en s'acharnant par des gestes atroces sur cette dernière :

« Akut s'apportait à appliquer une dose de piment dans l'intimité de sa belle-sœur ; allez ouvrir ça ! peut-être qu'au fond, tu aimes ça ! une bordelle comme toi. Les femmes de teints clairs sont de sacrées bordelles ! surtout quand elles ont des tâches de rousseurs comme toi ! allez tiens ça ! sans ménagement aucun, elle enfonça et fit tourner le bâtonnet dans la porte de la vie . une claques sonore et inattendue dans son dos fit tressauter Akut qui se releva derechef en laissant tomber l'arme de son crime. Elle se retourna pour identifier l'auteur et trouva une Ntsame impassible qui lui dit simplement : n'importe laquelle d'entre nous , mais pas toi » Histoire d'Awu p.94

Nous pouvons également ajouter le passage suivant :

« le soir du dernier jour du veuvage, Akut qui avait du mal à contenir sa haine, voulut tenter un dernier supplice en enfonçant son index et son majeur dans les narines d'Awu, tout en lui interdisant d'ouvrir la bouche, comme preuve qu'elle avait vraiment aimé son mari. Après de longue seconde sans souffle quand les veines commencèrent à se dilater au niveau des tempes et du cou. Ntsame intervient encore une fois Akut en retirant ses doigts, projeta une belle gerbe de crachats qui vint se mélanger aux larmes et à la morve d'Awu » Histoire d'Awu p.96

5.2.4.5. Ntsame : protection et amour

Elle est le pont qui relie plusieurs personnages ; elle à la fois proche de son frère Obame Afane, d'Awu et d'Ada ; ce personnage sème l'amour et le bien-être de ses proches, que ce soit par des paroles ou des actes comme le montre le passage suivant : *« Depuis l'arrivée d'Ada chez Awu Ntsame passait pratiquement chaque soir s'enquérir de la santé de sa nièce » Histoire d'Awu p 38*. Ntsame veut dire dispersion de quelque chose ; elle disperse de la bienveillance envers son frère (Obame Afane) ; le narrateur l'illustre dans les propos suivants : *« Ntsame soutenait Ada parce qu'elle voulait aider son frère à relever un défi . Aux yeux de Ntsame Akut ne comptait pas » Histoire d'Awu. p.57* Elle est attentive envers Ada durant le processus de la grossesse :

« Il n'y avait qu'avec les deux femmes qu'Ada se sentait en confiance. Elle savait que tante Ntsame ne la félicitait pas mais elle ne lui avait jamais dit un seul mot dur. Et puis, même sa présence la rassurait quelque part. Toute femme a besoin à un moment de sa vie de se rapprocher de son sang maternel. Et maintenant que sa mère l'avait abandonnée dans son état, les visites quotidiennes de Ntsame sécurisait Ada. Un type de sécurité que tous les soins d'Awu bien qu'Ada lui en fut reconnaissante ne pouvaient pas lui procurer. Une sourde appréhension voulait qu'elle se rapprochât d'une femme qui portât son sang dans ses veines. » » Histoire d'Awu. p.38

Ntsame n'hésite pas à affronter Akut dans le passage suivant pour soigner Ada lorsque la santé de celle-ci est en danger : *« Et comme ta tante Awu n'aime pas le scandale, elle est venue m'en parler. Je me suis immédiatement rendue chez ta mère et je me suis servie devant elle sans un bonjour ni un aurevoir ; Voici les feuilles » Histoire d'Awu p 57*. Elle soutient et défend également Awu durant la perte de son mari dans les épreuves du veuvage lorsqu'Akut ne cesse de lui infliger des atrocités ; la réaction de Ntsame est sans appel :

« une claque sonore et inattendue dans son dos fit tressauter Akut qui se releva derechef en laissant tomber l'arme de son crime. Elle se retourna pour identifier l'auteur de l'acte et trouva une Ntsame impassible qui lui dit simplement : n'importe laquelle d'entre nous, mais pas toi. Akut alla s'asseoir en marmonnant entre ses dents , honteuse, car tout le monde connaissait son histoire. » Histoire d'Awu. p.94

Ntsame semble être la voix de la défense et de la raison pour venir en aide à Obame Afane, Awu et Ada. Elle est remplie à la fois de générosité et de rigueur.

Conclusion

Au cours de notre travail axé sur les désignations des héroïnes, nous avons entrepris la tâche d'analyser les différentes désignations qui accompagnent les héroïnes dans le récit *Histoire d'Awu* de Justine Mintsu. Nous avons défini d'abord le nom propre puis nous avons établi au préalable suivant Georges Kleiber une distinction entre dénomination et désignation. La notion de désignation objet de notre attention a été définie comme le fait qu'un terme qui n'est pas uniquement le nom propre puisse définir ou renvoyer au nom.

Nous avons repéré dans le récit, les différents noms propres de personnages ainsi que les désignations (expressions) qui les accompagnent ; ces expressions ont eu pour fonction de caractériser les noms propres afin de mieux les comprendre surtout que la plupart des noms tels que Awudabiran, Akut, Bella, Ntsame, Ekobekobe ou Ada sont des noms purement fang, langue de l'auteur. A défaut de parler et de comprendre le fang, le lecteur au sens universel a besoin de ses désignations pour mieux appréhender les personnages. Les désignations fonctionnent comme des substituts qui décrivent les différents aspects ou informations supplémentaires que peuvent avoir les noms propres.

En déchiffrant le sens des noms des héroïnes qui a été renforcé par les informations reçues des désignations, nous avons noté l'existence d'une relation étroite entre les noms en fang et leurs désignations en langue française. Les désignations semblent être au service des noms afin que ces derniers remplissent leur programmation dans le récit ; les désignations aident les noms à respecter leur signification dans la culture fang pour que les noms que portent les individus déterminent leurs vécus. Aussi nous remarquons une concordance entre les noms des héroïnes, les désignations et la vie qu'elles mènent. A titre d'exemple Awudabiran signifie la mort dérange et toutes les désignations autour ce personnage renvoient au malheur, à la souffrance et à un bonheur illusoire. Akut veut dire stupidité, et le comportement de cette dernière n'a rien de réfléchi au regard des expressions qui renvoient aux attitudes irrationnelles dont elle fait preuve. Ntsame à l'image de son nom est un canal de transmission, elle véhicule de la bienveillance envers ceux qu'elle affectionne ; elle transmet de l'amour et inspire de la sécurité. Elle est l'image de la grande sœur, une figure qui doit protection, secours, assistance et bienveillance envers les plus petits qu'elle au sein de la famille. Ekobekobe est décrite comme une commère ce qui cadre bien avec la signification de son nom (les ragots). Au regard de ces données, il est évident que les désignations permettent de décrire les caractéristiques des noms propres et d'assurer la cohérence dans la culture fang entre le nom et sa signification culturelle. Il nous a tout de même semblé curieux dans le récit de constater que seuls les noms des hommes sont accompagnés du patronyme paternel ; les noms des femmes issues des mêmes familles n'en comportent pas pour une raison inexplicée dans le récit.

Bibliographie

- Baudelle Y. (1995), *Poétique des noms de personnages*, *Cahiers de Narratologie* [En ligne], 6 | 1995, mis en ligne le 10 mai 2021, consulté le 21 octobre 2023. URL: <http://journals.openedition.org/narratologie/11853> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/narratologie.11853>.
- Diao A. (1987), Mémoire de fin d'études : *Le catalogage des noms africains : étude des noms sénégalais et projet de norme : liste d'autorité à partir de catalogues d'éditeurs*, Villeurbanne, Ecole Normale Supérieure des Bibliothèques.
- Kleiber G. (2012), *De la dénomination à la désignation : le paradoxe ontologico-dénominateur des odeurs*, in *Langue française* n°174, Paris, Edition Armand Colin.
- Masseron C. et Schnedecker C. (1988), *Le mode de désignation des personnages*, *Pratiques* N°60, Persée 2005-2024.

- N'guetta Kesse E. (2023), *Cours sur l'initiation à la narratologie*, Côte d'Ivoire, Université Félix Houphouët Boigny, Département de lettres Modernes UE Méthodologies disciplinaires.
- Salques B. (2019), *Conférence sur l'Onomastique*, Université Populaire du Vivarais, [http://universitepopulairevivaraire.org/2019/02/conférence sur l'onomastique.html](http://universitepopulairevivaraire.org/2019/02/conférence%20sur%20l'onomastique.html)
- Siblot P. (2001), *De la dénomination à la nomination, Les dynamiques de la signification nominale et le propre du nom*, Université Paul Valéry Montpellier III <https://doi.org/10.4000/praxematique.368>, Cahiers de Praxématiques.
- Ovono Mendame J. R. (2006), *Entre soumission et révolte : le destin ambiguë de la femme dans Histoire d'Awu* de Justine Mintsu. Paris, Revue Africulture.
- Walker R. (1993), *Dictionnaire étymologique des noms propres gabonais*, Paris, Bibliothèque Nationale de France, Éditeur Versailles.

5.3.Sens littéraires et symboliques du nom propre de Fabrice m'pfum chez Sylvain Bemba

Guy Noé NGOYI

Université Marien Ngouabi-Congo

Résumé : Nous nous proposons d'étudier les sens littéraires et symboliques du nom propre du personnage historique du roman de Sylvain Bemba. Ils découlent des actions remarquables qu'il pose, de la gloire qu'il remporte dans son combat politique. Devenu célèbre, le héros brise le joug colonial qui le condamnait à la soumission aveugle au système connexe, fait accéder le pays à la souveraineté nationale. Désormais, le nom du héros rayonne comme une constellation et intègre le récit. Il fait du héros le symbole de la transcendance et de la représentation de l'espace imaginaire. Dès lors, le nom du héros de l'indépendance paraît une des clés de compréhension et d'interprétation de l'œuvre romanesque de l'écrivain.

Introduction

Notre sujet d'analyse porte sur les sens littéraires et symboliques du nom propre de Fabrice M'PFum, le personnage historique de *Léopolis*, roman de Sylvain Bemba. Chaque composante de l'identifiant implique des significations par connotation. Les sens que le nom patronymique assorti de la langue bantou, suivi de son accessoire le prénom d'origine occidentale sont liés aux péripéties de l'histoire dont le personnage est le moteur. Ils révèlent le destin glorieux du héros, l'anticipent et laissent préfigurer toute son action politique. Le personnage porteur du nom à valeur symbolique se révèle polymorphe. L'image qu'il véhicule est celle d'un mythe moderne.

Notre intérêt pour cette étude consiste dégager la portée littéraire, historique voire symbolique du nom propre du héros de l'histoire. Généralement, le nom quel qu'il soit sert à désigner l'individu, à le distinguer des êtres de la même espèce. Le nom propre de Fabrice M'PFum n'obéit pas seulement à cette logique ; il la transcende. Il paraît dès lors le fruit de la création de l'écrivain. Il le lui concède en fonction du rôle qu'il joue dans l'histoire. Grâce au nom empreint d'autorité, le héros est capable de sortir le pays de la domination coloniale. Cependant, l'auréole qu'il s'attribue lui attire les foudres de ses adversaires. Ils ne vont pas tarder à le neutraliser puis l'assassiner pour phagocyter son idéal révolutionnaire. En dépit de cela, la mort n'a pas voué le nom du héros de gloire à l'oubli. Il est, au contraire réhabilité dix ans après sa mort par la postérité qui l'élève au rang de héros national. Le nom propre du héros de l'histoire de Léopolis se présente ainsi comme le maillon central de la structure romanesque. Notre travail consiste à le scruter, à en faire une analyse morphologique qui permet d'accéder à la pluralité sémantique qu'il dégage, bref à dévoiler son pouvoir évocateur, ce qu'il représente.

5.3.1. Le prénom évocateur : sa construction intellectuelle

« Ce qui fait l'identité de chacun, c'est l'existence qu'il se construit et non son bagage génétique. C'est la fameuse formule : devient ce que tu es » (M. Letourneux, in P. Brunel, 1999, p.175). Si le nom de Fabrice M'PFum tire sa substance dans la réalité, il renvoie au substrat onomastique de Patrice Lumumba. Ce nom propre du personnage

politique qui a réellement existé n'apparaît qu'une fois dans le texte à la page 76. Au sujet de l'identifiant précité du personnage historique, nous ne retenons dans notre travail que le prénom de Patrice. Il n'est pas repris à l'état brut mais simplement subverti, transformé par glissement phonique en Fabrice. Patrice qui devient Fabrice est fabriqué ici par la substitution de la lettre P en F et de T en B. Chaque prénom contient le même nombre de lettres. Le prénom de Fabrice obtenu dans l'hypertexte paraît réel. On le retrouve chez les hommes de tout temps. Inscrit dans le domaine littéraire, Fabrice renvoie au personnage de Stendhal dans *La Chartreuse de Parme* (1839). « Par sa sensibilité passionnée, Fabrice est l'incarnation des aspirations de Stendhal », selon (*Le Petit Robert des noms propres*, 2000). Dans la vision imaginaire de Sylvain Bemba, Fabrice peut donner naissance à un autre prénom : « Fabricius » (p.74). Il est recréé par suffixation au fil de la narration. Ce prénom masculin de Fabrice vient du latin Fabricius, dérivé de Faber, signifie un homme habile, bien fait. Repris par l'écrivain, il le recrée par analogie à Gaius Fabricius Lucinus. Celui-ci est « un homme politique romain, célèbre pour son incorruptibilité. Envoyé en ambassade auprès de Pyrrhus après la défaite d'Héraclée (-280), il provoqua l'admiration du roi par son intégrité et obtint la libération des prisonniers sans rançon. Il est le héros d'une des Vies de Plutarque » (*Le Petit Robert des noms propres*, 2000). Les victoires qu'il remporte le transforment en un modèle de vertu romaine. Ce personnage historique inspire les hommes de tout temps, entre autres Sylvain Bemba. Il le recrée à l'image de l'archétype du héros de la Rome antique, le fait apparaître aussi dynamique que le premier. On assiste à la propagation du nom du héros de l'histoire hors de la culture d'origine. Le personnage que l'écrivain réinvente s'oppose dans l'hypertexte au système colonial de son pays, réussit à démolir son trône, à délivrer et à sauver son peuple de l'oppression. Le pays accède à la souveraineté nationale. L'action salvatrice que Fabrice pose à la face du monde le distingue du premier. Elle lui concède un caractère original. L'étude du prénom du héros est ici complétée par celle relative à son nom patronymique. Quel sens symbolique génère-t-il ?

5.3.2. La sémantique onomastique de M'PFum

Lorsqu'on examine minutieusement le nom patronymique de M'PFum, nous découvrons qu'il est « porteur, sous une forme minimale, d'un contenu évocateur maximal » (Y. Chevrel, 1989, p.62). Le pouvoir d'évocation du nom du héros est perceptible à partir de son écriture. La manière de le transcrire renvoie au Teke, une des langues bantoues. Ce groupe linguistique s'étend depuis l'ouest de la République Démocratique du Congo jusqu'au centre et au sud-ouest de la République du Congo. Le Teke est aussi parlé au sud-est du Gabon. L'hypothèse selon laquelle le nom est la racine mère d'un peuple, c'est-à-dire d'une langue est ainsi confirmée. L'orthographe de M'PFum découlant du Teke Lali, Yaka où l'écrivain est né, est proche de Mfum en Kongo. Le dictionnaire *Kikongo Français* le définit dans une large mesure comme le « chef, maître, seigneur, régent, roi, empereur, frère aîné, propriétaire d'un domaine » (Karl E. Laman, 1936). Le chef que le nom de M'PFum désigne place celui-ci au sommet de la hiérarchie sociale. Il est par essence un nom commun de personnes qui subit dans la vision imaginaire de l'écrivain une métamorphose. Il devient par la suite le nom propre du héros de l'histoire de l'indépendance de Léopolis. Le procédé de transfert du sens du nom s'appelle en stylistique l'antonomase. Il produit un effet magique sur le héros du récit. Le pouvoir naturel dont il dispose ne suffit pas à le distinguer du commun des mortels. Celui-ci est renforcé par un pouvoir d'établissement ou de rajout. Le héros l'acquiert d'un « géomancien de la Mecque » (p.23) au prix du sacrifice de sa mère. Dès que Fabrice M'PFum reçoit le talisman du pouvoir, il est capable de soulever les foules, de les drainer

par la parole. Tout ce qu'il entreprend réussit. Il est toujours le premier sur tout ce qu'il entreprend, jamais le dernier. Il brille par son intelligence, ses idées novatrices, arrive jusqu'à galvaniser les foules par des discours pathétiques. Quand le pays organise ses premières élections démocratiques, il est le chef d'un parti politique qui remporte la majorité des suffrages universels exprimés. Dès qu'on forme le gouvernement, il devient chef de celui-ci, organise un officiel aux USA. Son nom parcourt toutes les lèvres et devient sujet d'interprétations diverses. « Le voyage de Fabrice, disait un orateur, est un événement qui fera date et marquera profondément l'histoire psychologique de quinze millions de Noirs américains » (p.73). Le voyage ne suffit pas à élever M'PFum au rang du héros de l'histoire, la forte médiatisation continue à faire de lui toute espèce de représentations : « Pour la presse du monde noir, Fabrice est l'homme de l'année » (p.73). Dès lors, le nom du héros n'est pas voué à l'oubli. Il doit être perpétué d'âge en âge. « Avant même qu'il n'ait foulé le sol américain, il a vu son nom être spontanément donné par des centaines de couples à leur nouveau-né » (p.73). La fascination qu'exerce le personnage sur le peuple permet d'évoquer ici la notion d'une légende tenace du héros. Aussi, la transformation du personnage historique en légende le fait revêtir un caractère sacré. L'évocation de son nom « dépasse le simple sens anecdotique pour frapper l'avenir d'une résonance étrange et durable » (A. Bangui, 1980, p.91). L'autorité qu'il incarne le place au-dessus du piédestal. Il devient un chef au-dessus de tous les chefs de Léopolis, autrement dit un héros tout court.

5.3.3. Le nom d'excellence humaine

Ce qui fait la grandeur de Fabrice M'PFum, c'est aussi le nom empreint d'une autorité suprême qui le désigne. Trois moments essentiels permettent de le déterminer : avant qu'il fasse de la politique, au moment et après sa mort. Avant que Fabrice s'intéresse à la politique, Fabrice M'PFum se révèle « un joueur de dames génial dont la réputation fit rapidement le tour de la ville [...] Il avait même représenté Léopolis au championnat inter villes africain d'Ibadan d'où il ramena une couronne continentale ainsi que le surnom de petit sphinx noir » (p.22). Cette ascension se poursuit dès qu'il entre en politique. Il est comparable à une étoile brillante du matin. Cela lui confère le statut d'un animal mythologique, c'est-à-dire un personnage énigmatique du monde noir. Le titre de la troisième partie du roman montre qu'il n'est « ni dieu, ni diable » (p.119), mais simplement un personnage tout court, revêtu d'une puissance exceptionnelle. Grâce à ce pouvoir, il exerce une prégnance, une fascination sur ce qu'il entreprend. Il galvanise tout et fléchit tout quand il parle. La description faite à propos révèle ce qui suit : « Il a dit : je peux. Et les montagnes se sont aplaties à son passage, et le Jourdain s'est fendu en deux comme une amante pour ouvrir le chemin de la Terre promise » (p.74). La fascination qu'il exerce sur le peuple acquis à sa cause le rapproche de Moïse le libérateur des captifs d'Israël en Egypte. Celui-ci a frayé le passage du peuple de Dieu à la mer rouge. Comme son prédécesseur, Josué a aussi séparé le fleuve Jourdain en deux, créant un couloir de passage des pèlerins. Les Israélites sont passés à sec de l'autre côté de la rive sans heurt. Loin d'être un envoyé de Dieu comme Moïse et Josué, Fabrice s'impose dans le texte de Sylvain Bemba comme le sauveur de son peuple plongé dans la nuit de l'histoire coloniale. Passé au creuset de l'imagination, Fabrice M'PFum est simplement perçu sous l'angle « d'un messie noir » (p.74). Grâce à ses exploits, il a ébranlé les fondements du système colonial dans son pays. Cette action de grande envergure élève le nom du héros de l'histoire à la face du monde. Il devient « l'équivalent d'une légende comme celle d'Ulysse. Il y a [aussi] Chaka, et ce n'est déjà pas si mal » (p.122). Une élévation de ce genre inscrit le personnage dans l'inconscient collectif.

5.3.4. Le nom tributaire de l'histoire

Toute histoire est tributaire de celui qui en est le moteur, de celui qui contribue efficacement à son progrès. Fabrice M'PFum est le nom du héros martyr de l'indépendance de Léopolis. S'il a libéré hier l'avenir de son pays de la tutelle coloniale, son nom demeure ipso facto gravé dans la mémoire collective. En dépit du fait que les adversaires politiques voulaient étouffer pendant un temps sa geste héroïque, la vérité finit par triompher. Dix ans après l'assassinat du héros de l'indépendance, les étudiants commémorent son anniversaire. C'est à l'issue de la célébration des festivités qu'ils ont eues à publier une motion exigeant la réhabilitation du nom du héros de l'indépendance. Le héros maudit de son vivant par ses adversaires devient un héros national à sa mort. Le fragment textuel ci-après éclaire notre réflexion : « Il y a maintenant Fabrice M'PFum, l'Indésirable d'hier devenu la conscience nationale d'aujourd'hui, tournée vers la rédemption de l'homme Wallabian » (p.122). On note ici la réhabilitation du héros martyr de l'indépendance de Léopolis héros martyr de l'indépendance de Léopolis. Elle confère au personnage le statut d'un mythe moderne. Miss Nora, l'exploratrice de la ville historique où Fabrice M'PFum a vécu affirme qu'à son retour des États-Unis, elle ira « visiter des sectes religieuses se sont bâties autour du nom de ce martyr de lutte pour l'indépendance » (p.123). Le dernier passage du texte qui rattache indéfectiblement Fabrice M'PFum à l'histoire de son pays dépend du témoignage irréfutable du « vieux professeur d'histoire qui coulait, à soixante ans passés, une retraite intellectuellement active » (p.127). Vu l'importance du témoignage de ce meilleur interlocuteur durant la collecte des données sur le terrain, l'exploratrice du texte ne peut que le retenir. Le processus d'héroïsation du personnage historique est ainsi déclenché. Fabrice M'PFum « fait désormais partie de notre héritage national » (p.127). À ce stade, le nom honorifique du héros de l'histoire intègre non seulement le récit, il connaît aussi une élévation sur le plan axiologique c'est-à-dire sur le plan moral et psychologique.

5.3.5. Le nom, symbole de la transcendance et de la représentation spatiale

Le nom de Fabrice M'PFum dépasse le simple cadre de désignation d'un personnage pour donner à l'être les caractéristiques d'héros représentant un espace symbolique. Il se lit à partir de la place de choix qu'il occupe dans le récit. Il est la tête d'affiche ou le chef de file de ceux « qui ont choisi de mourir libres plutôt que de vivre esclaves » (p.10). En accomplissant bon train sa mission historique, il devient l'icône de la liberté. Deux aspects du texte permettent de démontrer son pouvoir représentatif de l'espace mythique. Le premier se rapporte à la ville qu'il a libérée du joug colonial. Elle porte désormais l'empreinte de sa personne. Fabrice M'PFum s'impose d'ores et déjà comme « l'homme de Léopolis » (p.127). Ce pouvoir représentatif du personnage ne montre pas qu'il est le créateur de cette ville historique. Seule l'action remarquable qu'il pose permet de le représenter. Cela contribue énormément à l'émergence de ce cadre spatial. Ainsi se crée peu à peu la parenté du personnage symbole avec un autre personnage historique français, le général de Gaulle souvent qualifié de « l'homme de Brazzaville ». Qu'il s'agisse de l'un ou de l'autre, l'intention du romancier est de mettre l'accent sur l'enracinement du personnage historique dans la terre mythique.

Au-delà du contexte susmentionné, nous pouvons retrouver l'extrait qui donne au héros de l'histoire une autre dimension quasiment mythique. Il lui confère ipso facto le statut du mythe de la rédemption.

Fabrice M'PFum est celui par qui votre pays a reçu un supplément d'humanité sans lequel toute nation est condamnée à dériver. Comme un navire à quai, chaque pays a besoin d'un

héros tel que Fabrice que l'on jette sous les eaux à la manière d'une ancre pour stabiliser le bâtiment (p.126).

L'évocation du personnage comme un héros rédempteur ne suffit pas. Sylvain Bemba représente le personnage de Fabrice M'PFum, dans le domaine de la sculpture comme un mythe de vie. Il est érigé à la gloire de son nom un imposant monument dont les volutes sont comparables aux volutes égyptiennes. Il s'agit d'« un énorme lion de granit, un lion rugissant » (p.10), placé au centre de la ville historique. Dès lors, Fabrice M'PFum trône comme « le lion du Wallabia [...] » (p.6). Il est comparable à Jésus Christ le lion de la tribu de Juda lorsqu'on se réfère au livre d'Apocalypse au chapitre 5, verset 5. L'apparition de l'animal de la fable, le lion dans le récit autrement appelé métaphore animalière symbolise la puissance surhumaine du personnage historique. Cette image analogique du lion renvoie aussi à Napoléon dont « le nom veut dire le lion du désert » (P. Sellier, 1970, p.139). Au fil de la narration, l'image du félin devient l'emblème de la République imaginaire. Quoiqu'il en soit, le nom du héros de l'histoire de l'indépendance de Léopolis n'est pas seulement conçu pour désigner le protagoniste du récit, il le représente dans toutes ses actions et détermine sa mission historique à valeur salvatrice. Selon le critique, le nom « porte, prédestine, traduit et façonne la personnalité de celui qui le porte, il révèle son essence » (T.T. Kordowou, 2003, p.81). En clair, le nom propre du héros de l'histoire constitue, en fin de compte, le véhicule par lequel l'écrivain le transforme en mythe moderne de Léopolis.

Conclusion

Étant donné que le nom patronymique du héros de l'histoire de l'indépendance de Léopolis ainsi que son prénom sont conçus à des fins esthétiques et littéraires, notre analyse vient de montrer les significations par connotation qu'ils dégagent. Ces sens contribuent énormément à la compréhension et même à l'interprétation du texte de Sylvain Bemba. Celui-ci attribue à son personnage ce nom propre pour le dépouiller d'une part des scories de l'histoire ; de l'autre pour le dédouaner de la sclérose. Grâce à son nom glorieux, associé aux actions remarquables qu'il pose, le héros brille d'ores et déjà comme une étoile devant ses adversaires politiques, provoque l'effondrement de Léopolis-Trianon, la ville blanche, et par conséquent fait accéder le pays à la souveraineté nationale. Cette action de grande envergure inscrit le héros dans l'histoire du pays et même du monde. À cela s'ajoute la gloire que la mort tragique lui comble. Le nom du héros de l'histoire s'impose désormais comme l'incarnation de la ville historique, le mythe de Léopolis.

Bibliographie

- Bangui A. (1980), *Prisonnier de Tombalbaye*, Paris, Hatier.
Bemba S. (1984), *Léopolis*, Paris, Hatier.
Brunel P. (1999), *Dictionnaire des mythes d'aujourd'hui*, Paris, Rocher.
Chevrel Y. (1989), *Littérature comparée*, Paris, PUF.
Karl E. (1936), *Dictionnaire Kikongo-Français*, Bruxelles, Falk Fils.
Kordowou T. T. (2003), *Symbolisme et réalité africaines dans l'œuvre romanesque de Tchicaya U Tam'Si*, Berlin, Peter Lang.
REY A. (2000), (sous la direction), *Le Petit Robert des noms propres*, Paris, Robert / Seuil.
Sellier P. (1970), *Le Mythe du héros*, Paris, Bordas

5.4. Les noms propres chez les Minkengue : étude présuppositionnelle

Pierre Destain NTSOUA NDOMBO
Université Marien Ngouabi-Congo

Résumé : Développé sous le thème « Les noms propres chez les *Minkengue* : étude présuppositionnelle », ce travail est focalisé sur un corpus d'environ cent *noms propres* de personne chez les *Minkengue*. Il consiste à étudier la présupposition des *noms propres* de personne. Le choix de ce sujet se justifie par la qualité du corpus qui est un champs presque pas suffisamment abordé dans le domaine de la présupposition. L'objectif consiste à ressortir les présuppositions possibles autour des *noms propres* de personne chez les *Minkengue*. La problématique porte sur les effets présuppositionnels que produisent les *noms propres* de personne chez les *Minkengue*. Les hypothèses sont formulées de la manière suivante : Les *noms propres* de personne en *Minkengue* présupposeraient certains effets positifs et négatifs. Ils présupposeraient la reconnaissance des faits vécus pour les rendre inoubliables. L'approche pragmatique a été convoquée pour aboutir à nos résultats. Nous aboutissons aux résultats selon lesquels, les *noms propres* en *Minkengue* présupposent une double nature : négative et positive. Elles traduisent plusieurs présuppositions dans la mesure où ces *noms propres* font revivre les temps vécus qui devient l'expression de la joie et de la souffrance. Les noms propres traduisent alors la joie et la souffrance du vécu des parents.

Mots clés : Noms propres, présuppositions, *Minkengue*, positive, négative.

Summary: Developed under the theme "Proper names among the Minkengue: a presuppositional study", this work focuses on a corpus of about one hundred proper names of Minkengue people. It consists of studying the presupposition of proper names of persons. The choice of this topic is justified by the quality of the corpus, which is a field that is almost not sufficiently addressed in the field of presupposition. The objective is to bring out the possible presuppositions around proper names of persons among the Minkengue. The issue concerns the presuppositional effects of personal proper names among the Minkengue. The hypotheses are formulated as follows: Proper names of persons in Minkengue would presuppose certain positive and negative effects. They would presuppose the recognition of the facts experienced in order to make them unforgettable. The pragmatic approach has been called upon to achieve our results. We arrive at the results according to which proper names in Minkengue presuppose a dual nature: negative and positive. They convey several presuppositions insofar as these proper names bring to life the times lived, which become the expression of joy and suffering. Proper nouns then convey the joy and suffering of the parents' experience.

Keywords: Proper nouns, presuppositions, Minkengue, positive, negative.

Introduction

Plusieurs travaux en linguistique font état sur la notion du *nom propre* pour dégager les enjeux de son fonctionnement. Ces travaux n'ont pas fait l'épuisement de tous les aspects stylistique, linguistique et sémantique liés au *nom propre*. Chaque société est toujours caractérisée par un facteur d'identification qui se fait par le biais des *noms propres*. Ce qui justifie que le *nom propre* n'est pas l'emploi d'un seul pays ou contrée donnée, mais pour toutes les contrées du monde. Le cas de l'ethnie *Minkengue* au Congo

Brazzaville. Cette particularité est à l'origine de la justification de notre choix d'aborder le thème : « Les noms propres chez les Minkengue : étude présuppositionnelle ». Dans cette présente étude, le *nom propre* sera essentiellement assimilé au *nom propre* de personne en *Minkengue*. Certes, nous pouvons citer autant d'éléments justifiant cette étude sur les *noms propres* chez les *Minkengue*, mais nous retiendrons que deux raisons essentielles. Nous avons en premier, le corpus qui nous présente un champs presque pas suffisamment abordé par des chercheurs. En second lieu, c'est la nature multiformes de ces *noms propres* de personne chez les *Minkengue*.

La problématique de notre réflexion porte sur un aspect spécifique lié aux *noms propres* de personne chez les *Minkengue*. Le problème est que les *noms propres* sont à l'origine de plusieurs effets présuppositionnels qui sont avérés vrai selon les contextes d'usage sémantique et le vécu quotidien. Il s'agit donc de les étudier à travers cette étude. Nous formulons la problématique en ces questions suivantes : Les *noms propres* de personne chez les *Minkengue* produisent - ils des effets présuppositionnels ? Quelles seraient alors la nature des présuppositions découlant des *noms propres* de personne chez les *Minkengue* ?

A ces questions de la problématique surgissent les hypothèses visant à vérifier si les *noms propres* de personne chez les *Minkengue* ont des aspects présuppositionnels : Les *noms propres* de personne en *Minkengue* présupposeraient des effets ou des influences positifs et négatifs chez le possesseur. Les *noms propres* de personne chez les *Minkengue* présupposeraient l'immortalisation des circonstances vécu. L'objectif poursuivi est d'abord de décrire et ensuite d'analyser les effets présuppositionnels découlant des *noms propres* de personne en *Minkengue*. Il s'agit de montrer que les *noms propres* de personne en *Minkengue* ne sont pas donnés par hasard, mais constituent un facteur révélateur de la joie et de la souffrance. Nous nous contenterons de l'approche pragmatique pour analyser les effets présuppositionnels des *noms propres* de personne en *Minkengue*. L'examen se fera en appliquant le critère du double contexte ; c'est-à-dire le contexte linguistique et extralinguistique. Nous verrons dès lors les intentions attributionnelle des *noms propres* de personne chez les *Minkengue* et le critère de la présupposition.

Cette étude s'organise sur les points suivants : 1- Quelques études sur les notions nom propre et présupposition, 2- La présentation et situation de l'ethnie *Minkengue* et 3- Les caractères des *noms propres* en *Minkengue* : présuppositions des *noms propres* de personne marquant la positivité, présuppositions des *noms propres* marquant la négativité en *Minkengue*.

5.4.1. Quelques études sur la notion du nom propre et la présupposition

Cet article aborde la présupposition des *noms propres* de personne en chez les *Minkengue*, tout en faisant recours à la langue française comme langue d'écriture. De ce fait, il est important de faire un bref recours sur les travaux déjà existants dans le domaine des *noms propres* et *présupposition* pour une bonne interprétation et analyse. Toutefois il n'est pas question de représenter ici tous les travaux existants sur lesdites notions, mais de présenter quelques-uns.

5.4.1.1. Le nom propre

On entend par *nom propre*, un mot désignant une personne, un animal, un objet ou un lieu qui sont uniques. C'est dans ce contexte que nous retiendrons ici la définition de Nicolas Beauzée (1974, p.236) qui stipule en ces termes: « les noms propres sont ceux qui désignent les êtres par l'idée singulière d'une nature individuelle ». Pierre Swiggers (1989,

p.02), nous donne un certains détails du nom propre comme désignation appliquée à une personne ou un lieu. C'est dans cette optique qu'il stipule que : « Par nom propre nous entendons ici toutes les formes de désignation de personnes ou de lieux s'appliquant à un individu unique ou à un objet (dans le sens le plus large possible) unique qui, à l'intérieur d'une communauté déterminée, sont utilisées et/ou ressenties comme dénominations directes (et non comme des paraphrases, éventuellement syntagmatiques) de cet individu ou objet ». Pour ne donner que ces définitions, nous notons que le *nom propre* fait l'objet de plusieurs travaux et recherches en l'occurrence de ces auteurs : Brunot et Bruneau, François Récanati, Jean Molino et Arsène Elongo.

Pour Brunot et Bruneau (1949, p.104) ces auteurs ont affirmé que les *noms propres* « n'ont pas de signification », mais leur rôle c'est de constituer d'étiquette d'identification des personnes. A côté de cette réflexion ajoute-ils à la même page (p.104) que les *noms propres* « sont intraduisibles dans une langue étrangère »; c'est-à-dire qu'il n'y a pas la possibilité de traduire un nom dans une autre langue que celui de l'origine. De même François Récanati (1983, p.106), appuie cette même idée en partant du contexte selon lequel le *nom propre* n'a pas de signification, quand il écrit que les *noms propres* « n'ont, à proprement parler, aucune signification », ajoute - il « ils sont une simple marque permettant de distinguer un objet d'un autre, sans dire en quoi - par quelles propriétés cet objet se distingue des autres ». De même il ajoute que (1983, p.110) : « un nom propre désigne l'objet qui est son référent dans le monde réel ». Ce qui revient à dire selon cet auteur que le *nom propre* a toujours une référence dans le monde. J. Damourette et J. Pichon, (1927, p.520) quant à eux, soulignent que « Le nom propre est comme marqueur d'identification et d'étiquette ». Ce qui revient à dire que le *nom propre* permet de reconnaître chaque être ou chose. Dans ce cas, le nom propre devient un identifiant.

Quant à Jean Molino (1982, p.13) il a montré sinon listé les cinq (5) fonctionnements discursifs des *noms propres* qui sont : la marque pure visant un objet singulier ; le désignateur rigide et invariant ; qui sont associés à un classificateur ; qui sont paraphrasés par une description définie ; qui marquent une série d'interprétants différents. Aussi démontre-t-il quelques aspects paradoxaux du fonctionnement langagier des *noms propres* ; c'est-à-dire ils ont une marque distinctive vide et renvoient à une série d'interprétants affectifs.

Et enfin, Arsène Elongo (2013, p.60) souligne un aspect très important qui est créé par l'emploi des *noms propres* de personne. Il démontre les effets produits par l'emploi du *nom propre* en combinaison avec l'article défini. Les deux marquent l'effet de la caractérisation. Nous pouvons le constater quand il écrit : « Les noms propres de personne, mis en servitude syntaxique avec l'article défini, marquent une variante de la caractérisation discursive ». Dans ce contexte, cet auteur évoque un fait remarquable quand le *nom propre* de personne est employé avec un article défini, le *nom propre* devient alors un fait de la caractérisation.

En suivant les différents points de vue émis par ces auteurs autour des *noms propres*, nous comprenons que selon certains auteurs comme Brunot, Bruneau et François Récanati les *noms propres* sont difficiles à traduire dans une langue donnée, tant dis que chez les auteurs comme J. Damourette et J. Pichon, les *noms propres* sont des marques d'identités et produisent plusieurs effets sémantiques. Concernant cette étude, elle est orientée typiquement sur les *noms propres* de personne chez les *Minkengue*. Qu'est-ce qu'un *nom propre* de personne alors ? Un *nom propre* de personne est une détermination donnée à un être humain en vue de l'identifier. Dans la suite de ce travail, nous serons emmenés à une certaine mesure de donner certains effets présuppositionnels produits par les *noms propres* de personne chez les *Minkengue*.

5.4.1.2. Présupposition

Le terme présupposition est l'une des notions abordées par certains auteurs ou chercheurs aux époques antérieures. A ce stade, nous allons retenir que quelques auteurs et la définir de manière brève pour mieux la comprendre. Ainsi, pour Jacques Moeschler (2015, p.18), dans ces analyses scientifiques, il apporte son apport définitionnel en écrivant que « *Les présuppositions sont des contenus implicites, non inférentiels, vériconditionnels, impliquant l'engagement du locuteur* ». A ce sujet, nous constatons que la notion de présupposition a des liens très étroits avec la notion d'implicite. Selon cet auteur, les présuppositions sont tout d'abord implicites pour devenir présupposition par la suite. Dans Larousse, Dictionnaire de *Linguistique et des Sciences du Langage* (2012, pp.378-379), la présupposition est définie comme : « *On appelle relation de présupposition la relation entre deux grandeurs (deux unités linguistiques) telle que la présence dans la chaîne de l'une d'entre elles est la condition nécessaire de la présence de l'autre ; ainsi la présence du déterminant entraîne nécessairement celle d'un nom* ». Dans cette définition le dictionnaire nous démontre en quelques facettes la relation de présupposition avec d'autres unités langagières qui se caractérisent par la présence de chacune d'elle.

Oswald Ducrot (1984, p.30), par contre dans ses études portées sur ladite notion, fait la distinction entre présupposition et sous-entendu en ce terme : « Qu'on nous permette, pour terminer, d'indiquer une des conséquences, dans une théorie linguistique générale, de la distinction du présupposé (fait de langue) et du sous-entendu (fait de parole). » « Certes, le présupposé n'appartient pas à l'énoncé de la même façon que le posé. Mais il lui appartient aussi - sur un autre mode ». « En résumé, le présupposé, selon la conception « ancienne », est toujours reporté de la signification dans le sens. On ». *Le petit Larousse Illustré* (2017, p.929), définit la présupposition comme : « Supposition préalable ; présupposé ». La notion de la présupposition comme nous venant de voir dans ces définitions, sera appliquée dans un cadre bien précis : celui des *noms propres* de personne. A cet effet, les *noms propres* de personne en *Minkengue* constituent le champ d'investigation auquel nous allons travailler pour montrer ce phénomène. C. Kerbrat-Orecchioni (1986, p.02), considère comme présupposées : « toutes les informations qui, sans être ouvertement posées (i.e. sans constituer en principe le véritable objet du message à transmettre), sont cependant automatiquement entraînées par la formulation de l'énoncé, dans lequel elles se trouvent intrinsèquement inscrites, quelle que soit la spécificité du cadre énonciatif ». Une autre notion nécessite d'être définie pour comprendre d'où vient l'ethnie *Minkengue*.

5.4.2. Présentation et situation de l'ethnie *Minkengue*

Le *Minkengue* est tout d'abord une ethnie présente au Congo Brazzaville. Elle a pour langue *kinkengue* qui se différencie avec le beembe par la tonalité. Le *Minkengue* est situé en générale dans le département de la Bouenza, au sud du Congo. Il a pour district Yamba. En effet, son district est composé de quatre terres : 1- Terre Kambou, 2- Terre Binkindou, 3- Terre Mapata et 4- terre Tamba Mpinda. A l'époque antérieure, ces quatre (04) terres étaient gérées par un chef de Kanton nommé Bankoussou. De nos jours, ces terres sont gérées par chaque chef de terre. Le District de Yamba compte au total soixante-douze (72) villages. On distingue quatre (04) villages quand ils parlent face à un *minkengue* d'un autre village, celui-ci croit avoir parlé en Beembe et quand il est en face d'un Beembe le Beembe le croit avoir parlé en *Minkengue*. Ces villages sont : Ndounga, Mboussoumouna, Mboumbi et Bikouka. Il est limité au Nord par Kingoué, au sud par Mandingou, au nord-ouest par Mouyondzi et à l'est par le Pool (fleuve niari). Cette ethnie se caractérise par une

certaine catégorie bien référentielle en l'occurrence des *noms propres* de personne. A cet effet, la particularité de cette langue est marquée par les *noms propres* attribués aux personnes faisant parties de cette ethnie.

5.4.3. Les caractères des *noms propres* de personne en *Minkengue*

Cette étude portant sur les *noms propres* de personne particulièrement chez *Minkengue* marque pour nous un aspect spécifique sur la notion des présuppositions, car elle renvoie à la démonstration expressive des effets du *nom propre* de personne chez les *Minkengue*. A cet effet, Louis de Saussure (2018, p.04) affirme que « *la présupposition la plus immédiate concerne l'existence des individus dont on parle (au sens large : personnes, objets, événements...) quoi qu'on en prédique* ». C'est en nous penchant sur ce point de vue que nous allons focaliser notre étude sur les *noms propres* de personne chez les *Minkengue*. Les *noms propres* de personne en langue *Minkengue* nous présente plusieurs caractères présuppositionnels, mais dans cette étude nous retenons que deux caractères pour circonscrire cette étude : présuppositions des *noms propres* de personne marquant la positivité et ceux marquant la négativité.

5.4.3.1. Présuppositions des *noms propres* de personne marquant la positivité

Dans ce sous-titre, nous évoquerons les présuppositions des *noms propres* de personne qui ont trait aux histoires et événements positifs de la vie sociale. L'objectif visé est de présupposer les caractères positifs des *noms propres* de personne chez les *Minkengue*. Les *noms propres* de personne en *Minkengue* sont à l'origine de plusieurs présuppositions de natures positives influençant parfois la vie de l'individu qui le possède. Ce critère positif témoigne l'expression de la joie, du bonheur, de l'avenir radieux et d'un climat de paix vécu par les parents. Et ces derniers prétendent que cela accompagne leurs descendants. Ainsi, plusieurs *noms propres* de personne présupposent ce critère positif. Ce sont des *noms propres* donnés à l'occasion des faits marquants ou précédents la grossesse ou encore la naissance de l'enfant auquel le nom est donné. Le nom devient alors porteur de puissance positive à l'égard de son porteur. La différence qu'il faut marquée entre le caractère positif des *noms propres* au caractère négatif des *noms propres* de personne en *Minkengue* est que les *noms propres* de personne qui ont un caractère positif ont été donné par les parents pour attirer envers l'enfant une sorte de bénédiction, tandis que les *noms propres* à caractères négatifs ont été donné comme pour attirer une malédiction envers l'enfants de manière consciente ou inconsciente. Aussi pouvons-nous comprendre que les deux caractères de noms sont de même donné sans pour autant que les parents cherchent à comprendre le fond significatif dudit nom. Notre travail consiste à identifier les présuppositions autour de ces noms propres. Nous pouvons par exemple présupposer le caractère positif à travers les *noms propres* de personne suivant chez les *Minkengue* :

- 1- *BISSEYOU* = les rires
- 2- *MATONDO* = les remerciements
- 3- *MDONGUI* = un conseil
- 4- *MAFOUNDA* = les confidents
- 5- *NGOUNGA* = la cloche (le temps)
- 6- *KIYENGUI* = l'entente

Ces *noms propres* de personne en *Minkengue* suscitent une certaine nombre des présuppositions qui s'avèrent positives. Ces six (6) *noms propres* de personne sont révélateurs de plusieurs facteurs présuppositionnels. Ils sont producteurs de plusieurs effets

positifs. Ces noms par nature produits les effets de la positivité chez les *Minkengue*. De ce fait, quels sont alors les présuppositions possibles autour de ces *noms propres*? Ils présupposent plusieurs facteurs dits positifs selon les contextes d'emploi de ces *noms propres* de personne. Leurs sens sémantiques sont étroitement liés à ce qui est positif. Le premier nom par exemple « BISSEYOU », dans la traduction française signifie les rires. Premièrement ce *nom propre* de personne présuppose deux faits : la première présupposition est que ce *nom propre* de personne traduit un sentiment de gaieté de joie ; c'est-à-dire que les parents étaient en attente d'un enfant qu'ils ont attendu pendant longtemps. Ainsi, dès la naissance de l'enfant les parents décident d'attribuer à l'enfant le nom de « BISSEYOU », car Papa et Maman ont été motivé par la joie de recevoir un enfant. Car la joie est toujours accompagnée du sourire et les rires. La seconde présupposition est qu'il y a eu une sorte de raillerie ou moquerie autour du couple du fait qu'avoir la grossesse était chose difficile. Une fois enceinte la joie rennaît dans la vie du couple. Et voilà pourquoi les parents ont donné ce nom propre à l'enfant, pour immortaliser cette histoire ou moments vécus. Deuxièmement, nous avons le *nom propre* de personne « MATONDO ». Ce nom signifie en français merci. Il est donné chez les *Minkengue* pour présupposer les remerciements soit à Dieu soit à une personne qui aura fait du bien au sein de la famille. Ce *nom propre* chez les *Minkengue* présuppose alors un état de bonheur et de reconnaissance.

Quant au troisième *nom propre* « NDONGUI », selon la traduction littérale française il signifie un conseil. La personne qui porte ce nom présuppose qu'il a été conçu à travers un conseil donné par une personne. Concernant ce *nom propre* « MAFOUNDA », il veut dire les confidentiels ou confidents. Ce qui présuppose que la personne qui porte ce nom est capable ou serait capable de garder les secrets qui lui seront confiés. Aussi, le même *nom propre* présuppose que les deux parents ont eu de moments confidentiels pour donner naissance à l'enfant auquel le nom « MAFOUNDA » est donné.

Dans (4), nous avons le nom propre « NGOUNGA », qui signifie en français La cloche ou la sonnerie. Nous pouvons déterminer que ce *nom propre* en *Minkengue* est symbolique. Il présuppose le temps si attendu par les parents d'avoir un enfant aux heures attendus et ayant satisfait les parents. En générale, dans la tradition *Minkengue*, ce *nom propre* est donné qu'aux enfants filles. Quant au *nom propre* de personne « KIYENGUI » il veut dire l'entente. Les présuppositions que nous avons autour de ce *nom propre* nous oriente vers ce qui est positif. Il présuppose alors le climat de paix qui a été constaté entre les deux parents. Ce qui présuppose également qu'auparavant les parents vivaient dans une sorte de divergence d'opinion et l'arrivée de la grossesse a été un temps de réconciliation et de paix. Un autre point nécessite d'être éclairé pour montrer le côté négatif des noms propres chez les *Minkengue*.

5.4.3.2. Présuppositions des *noms propres* de personne marquant la négativité

Les influences négatifs (tragiques) des *noms propres* dans cette étude renvoient à deux dimensions. La première est que les circonstances pénibles qu'auront connus les parents avant d'avoir l'enfant. Le deuxième c'est que la vie de cette personne qui est influencé au *nom propre* qui lui est donné. Le *nom propre* devient donc l'expression des sentiments malheureux ressentis par les parents dans multiples facettes de la vie quotidienne. Ce que nous pouvons constater avec ces *noms propres* marquant la négativité en *Minkengue*:

7- MISSAMOU = les problèmes

- 8- NTSATOU = La faim
- 9- MOUTAKALA= être nu
- 10- BIKIDOU = combat
- 11- MOUSSOKI = la haine
- 12- MANIONGU = les souffrances
- 13- MILEMBE = les veillées
- 14- MOUKOUYOU = le diable
- 15 - MAMPEMBE = les cimetières
- 16- MAMPASSI = les souffrances
- 17- MPASSI = la souffrance
- 18- MANKESSI = les colères
- 19 – NIOMBO = le défunt, le corps
- 20- BIDILOU = les pleurs

Cette liste non exhaustive des *noms propres* de personne chez les *Minkengue* marquent un aspect négatif selon leurs traductions littérale. Chacun fait surgir des entités de la présupposition négative ou de la souffrance. Nous avons les noms « NTSATOU, MANIONGUI et MOUTAKALA » qui présupposent l'expression de la souffrance dans une dimension plus large du terme. Ces trois noms présupposent les souffrances que les parents ont eu à subir lors qu'ils étaient en train de forger la vie en société. La faim qu'ils ont connu d'une part qui symbolisée par le nom NTSATOU, les souffrances à diverses niveau de vie qui est symbolisée par MANIONGUI et la nudité qu'ils ont connu du fait qu'ils étaient dépourvus de toutes chose symbolisé par le nom propre MOUTAKALA.

Par contre les *noms propres* de personne « MILEMBE, MAMPEMBE, MOUKOUYOU, NIOMBO et BIDILOU » leurs significations sont liées à la mort ; c'est-à-dire aux personnes mortes. Ils marquent l'expression de la mort. Dès lors, quel lien entretiennent-ils avec la personne *Minkengue* ? A cela, nous présupposons que ces noms ne sont pas donnés ni fortuitement ni pour le plaisir, mais pour montrer à quel point les parents ont soufferts jusqu'au point d'affronter la mort. Ce qui présuppose que ces noms sont donnés soit du fait que la mort était perpétuelle dans la famille ou au sein du couple, soit la famille avait enregistré plusieurs cas de morts nés, des grossesse arrêtées. Et par la suite ceux qui ont survécu ont été doté de ces noms pour prétendre dire que c'est celui qui était mort qui est revenu à la vie ; voilà pourquoi le nommé « MOUKOUYOU ou NIOMBO ». L'image des *noms propres* de personne comme « MAMPASSI = les souffrances » et « MPASSI = la souffrance » vienne d'une même source : la souffrance, les situations de tout genre. Ils traduisent les difficultés de la vie sociale. En *Minkengue* cette souffrance est catégorisée ; c'est-à-dire d'un côté il y a plusieurs souffrances qui est immortalisée par un *nom propre* de personne très symbolique « MAMPASSI » qui devient en français les souffrances. De l'autre côté il y a une souffrance qui est symbolisée par le nom « MPASSI ». La présupposition possible qui est identifiée, c'est que les premiers parents qui ont eu l'inspiration de ces noms ont vécu des situations pénibles et insupportable. Voilà pourquoi ils avaient le devoir d'immortaliser cela avec les *noms propres* pour faire référence à ces histoires horribles. Nous signons que certains *noms propres Minkengue* ressemble aux noms Beembe du fait qu'ils partagent certaines frontière géographiques et linguistique.

Conclusion

En somme, il convient de noter que cet article a fait état de l'étude présuppositionnelle des noms propres chez les *Minkengue*. Après un état de la question sur les notions *nom propre* et présupposition, on a compris avec certains auteurs un débats

autour des *noms propres* comme l'incapacité de les traduire pour donner un sens exact. Aussi avons nous pris en compte le fonctionnement de la présupposition qui est toujours liée à l'aspect sémantique de l'énoncé. Nous avons compris que les *noms propres* de personne chez les *Minkengue* sont symboliques. Ils symbolisent d'un côté le caractère positif et négatif de l'autre. Ces deux caractères influencent parfois son porteur. Le premier critère est clairement motivé par la personne qui donne ledit nom. Ces deux critères sont basés sur des formes et comportement le cas du comportement moral et physique. Les deux caractères présupposent alors la reconnaissance des humeurs, d'une période de la vie vécue dans le but de les immortaliser pour que ceux-ci demeurent inoubliables. L'attribution de *nom propre* de personne chez les *Minkengue* est donc motivée par les circonstances de la vie sociale. Cette étude loin d'être exhaustive, ni d'avoir épuisé la question des noms propres de personne chez les *Minkengue*. Elle n'est que l'esquisse d'une étude sur de la positivité et la négativité des noms propres de personne chez les *Minkengue*. Au cas où certains faits sur la notion des noms n'ont pas été évoqué dans cette langue, nous espérons qu'ils pourront faire l'objet des prochaines réflexions.

Bibliographie

- Garric Nathalie C. (2007) Introduction à la pragmatique, Paris, Hachette.
- Horn L.R. (1996) « Presupposition and implicature ». Dans : Sh. Lappin, éd. *The Handbook of Contemporary Semantic Theory* (Oxford), p. 299-319.
- Moeschler J. *Présupposition et implicature : où passe la frontière ?* article, 28p.
- Kleiber G. (2005) « Les noms propres « modifiés » par même. », *Langue française*, n°146, pp. 114-126.
- Larousse (2012), *Dictionnaire de Linguistique et des Sciences du Langage*, pp.378-379
- Le Guern M. (1973) *Sémantique de la métaphore et de la métonymie*, Paris, Larousse, 125p.
- Le Petit Larousse Illustré, (2017), p.929
- Louis DE S. (2018) « Des présuppositions stricto aux présuppositions discursives », *La présupposition entre théorisation et mise en discours*. p.35-56
- Ndinga Mbo Abraham C. (2004) « Onomastique et histoire au Congo-Brazzaville », Paris, L'Harmattan.
- Noailly M. (1995) « Noms propres hors champ », *Nouvelle revue d'onomastique*, n°25-26, pp. 11-18.
- Oswald D. (1984), *Le dire et le dit*, 241p.
- Recanati F. (1983) « La sémantique des noms propres : remarques sur la notion de « désignateur rigide », *Langue française*, n°57, pp. 106-118
- Swiggers P. (1989) Une classe de noms propres : les « rétrolocutifs ». In: *Nouvelle revue d'onomastique*, n°13-14, 1989. *Onomastique et révolution : tradition et changement*. Nom de rues, noms de lieux, prénoms, pp. 157-164;

5.5. La portée patronymique en langue Akoua du Congo Brazzaville

Média Stévha OT

Université Marien Ngouabi-Congo

Résumé : Dans cette réflexion consacrée à la portée patronymique en langue Akoua du Congo Brazzaville, nous nous sommes amenés à examiner l'importance des noms propres dans cette langue, en recourant aux typologies de Philippe Lejeune sur *Le pacte autobiographique* et sur *L'autofiction* de Serge Doubrovsky pour faire le distinguo entre les instances autobiographiques qui renvoient à un nom propre ainsi qu'aux instances autofictionnelles qui donnent lieu à un nom commun. Dans un premier ensemble, il nous est nécessaire de recourir à la genèse de la langue Akoua pour comprendre le contexte historique du village Makoua où est pratiquée cette langue. Cette étude révèle que le village Makoua comprend plusieurs dialectes, mais celui qui est le plus pratiqué ou parlé c'est le Akoua -centre. Ensuite nous dresserons un panorama de ce village pour comprendre les travaux antérieurs à notre sujet. Nous rappellerons la définition conceptuelle. Ici, nous faisons la dissemblance entre les concepts énoncés dans notre corpus pour comprendre leur processus d'élaboration. Nous recourons à la quête identitaire pour montrer qu'un nom, qu'il soit pseudonyme, patronymique ou nom commun, renvoie toujours à une identité. Ces concepts se distancient cependant du patronyme, par le fait que le patronyme renvoie à une identité avérée et que celle-ci est toujours passible de vérification à l'Etat –Civil.

Mots-clés : Homonymat, identité, culture, sortilège, initiatique.

Abstract : In this reflection devoted to the patronymic significance in the Akoua language of Congo Brazzaville, we have come to examine the importance of proper names in this language, using the typologies of Philippe Lejeune on *The autobiographical pact* and on *The autofiction* of Serge Doubrovsky to distinguish between autobiographical instances which refer to the proper name as well as autofictional instances which give rise to a common name. Firstly, it is necessary for us to resort to the genesis of the Akoua language to understand the historical context of the Makoua village where this language is practiced. This study reveals that the Makoua village includes several dialects, but the one that is most practiced or spoken is Akoua - center. Then we will provide an overview of this village to understand previous work on our subject. We will recall the conceptual definition. Here, we make the dissimilarities between the concepts stated in our corpus to understand their development process. We use the quest for identity to show that a name, whether pseudonym, patronymic or common name, always refers to an identity. These concepts, however, distance themselves from the surname, due to the fact that the surname refers to a proven identity and that this is always subject to verification by the Civil Registry.

Keywords: Homonymity, identity, culture, spell, initiation.

Introduction

Ce thème se situe dans une interrogation personnelle partant du critère onomastique dans la langue Akoua ou Akwa⁷⁴ qui est souvent polysémique, notamment à

⁷⁴ . Ce concept s'écrit de deux façons bien distinctes, mais revêt une même traduction.

cause des synonymes, des homonymes et des noms communs qui s’y greffent. En effet, le patronyme⁷⁵ est un fait de culture et de civilisation. C’est un concept qui renvoie à une identité. Il va de père au fils et est donc héréditaire. Celui-ci est toujours passible de vérification à l’Etat-civil. Ce concept, dans la ville de Makoua ou Makwa⁷⁶ n’intervient pas de manière ex-nihilo, mais revêt souvent une signification singulière. L’Akoua est une langue parlée en République du Congo, plus précisément dans la ville de Makoua dans la région de la Cuvette, au nord du pays. Cette langue comporte plusieurs dialectes à l’instar du Ngaré, le Makoua –opa, l’épéré, pour ne citer que cela. Notons que le patronyme occupe en Akoua une place considérable dans la vie d’une personne et joue une influence sur son porteur ou son destinataire. Il peut être généré par un sort ou être de source initiatique. Il peut aussi perpétuer le souvenir des aïeux, d’un être cher ou d’un ami, ou issu d’un sortilège. Nous étudierons le patronyme en langue Akoua, en nous référant aux noms propres, aux noms communs, et à bien d’autres noms de famille qui gravitent autour de ce concept pour comprendre leurs ressemblances et leurs dissemblances. L’attribut identitaire chez les Makoua pose problème à cause de sa polysémie. Cette attribution se fait soit par prémonition, soit après initiation, soit le jour de naissance. Au cours de cette réflexion, nous nous poserons les questions suivantes : Quelle est la valeur nominale sur une personne ? Pourquoi le nom d pose problème chez les Makoua ? Que représente un nom propre chez les Makoua⁷⁷ ? En quoi le nom est polysémique en langue Akoua ? Ce travail se structure en deux chapitres solidaires. Dans un premier ensemble, il nous est nécessaire de situer la ville de Makoua dans son contexte historique pour comprendre la genèse de la langue Akoua dans cette ville. Nous recourons à la définition conceptuelle et à la quête identitaire pour faire le distinguo entre le patronyme et le nom commun.

5.5.1.Contexte historique de la ville de Makoua

Nous voudrions dans cette réflexion, dresser un panorama de la ville de Makoua pour connaître la localité au sein de laquelle est parlée la langue Akoua. En effet, Makoua est l’une des villes du Congo Brazzaville, située au Nord du pays. Cette ville a pour chef-lieu Owando dans le département de la Cuvette⁷⁸. La ville de Makoua est une grande ville où nombre de personnes viennent se ravitailler. Cette ville prend véritablement son essor en 1905 avec la création des écoles, des chapelles et du centre culturel.

En ce qui concerne la langue Akoua, autrement appelée le makwa ou le makoua, notons que celle-ci apparaît comme une langue la plus parlée dans plusieurs pays africains et devient ainsi une langue de prédilection. A ce sujet, Morlet (2022, p.78), écrit : «Le makwa ou le makoua (aussi écrit macua) est une langue bantoue⁷⁹ et un continuum de langues parlées au Mozambique, en Tanzanie au Malawi et en République du Congo Presque 6 millions de personnes parlent un de ces dialectes. »

Ce qui revient à dire qu’outre dans la République du Congo où est pratiquée la langue Akoua, celle-ci est aussi parlée dans nombre de pays africains sus- mentionnés.

⁷⁵ . C’est un nom propre. C’est le nom qu’on porte à la naissance. Il dérive du nom du père.

⁷⁶ . On peut différemment écrire Makoua ou Makwa, cela renvoie à une même appellation

⁷⁷ . Originaires de la ville de Makoua

⁷⁸ . Le département de la Cuvette est limitrophe des départements de la [Cuvette-Ouest](#), de la Likouala, des Plateaux et de la Sangha, ainsi qu’avec la République Démocratique du Congo à l’Est et le Gabon à l’Ouest.

⁷⁹ . C’est une langue qui est parlée dans plusieurs pays africains.

Autrement dit, le fait que cette langue soit parlée dans plusieurs pays, celle-ci devient alors universelle.

5.5.1.1. Corpus et méthodologie

Sur le plan méthodologique, nous étudions le patronyme en recourant aux typologies de Philippe Lejeune sur l'autobiographie et celle de Serge Doubrovsky sur l'autofiction. Ainsi, Philippe Lejeune (2022, P. 204) définit le nom propre comme une autobiographie en disant : « Le sujet profond de l'autobiographie est le nom propre(...) Il remplace en effet définitivement le critère de sincérité par celui d'authenticité. »

Le nom propre, appartient au genre réel qui est l'autobiographie. C'est une appellation qu'on porte à la naissance. Cette identité n'est pas fictionnelle, puisqu'elle renvoie à l'Etat-civil et est toujours passible de vérification

Nous pouvons retenir que l'autobiographie⁸⁰ est une histoire réelle qu'un individu fait sur sa propre vie pour nous faire part de son vécu, en prenant pour signature son patronyme pour montrer la véracité des faits. En d'autres termes, l'autobiographie se définit comme l'écriture du Moi. C'est un portrait que l'on adresse sans caricature. Ce genre littéraire renvoie à une identité réelle, c'est-à-dire au patronyme.

Par Contre, Serge Doubrovsky, après avoir lu Philippe Lejeune, crée à son tour, le concept autofiction. Ainsi, Doubrovsky(2021,p.57)⁸¹, définit l'autofiction de la manière suivante :

« Le terme autofiction est composé du grec autos « soi-même » et de fiction. L'autofiction est un genre qui se définit par « un pacte oxymoronique » ou contradictoire associant deux types de narrations opposées : C'est un récit fondé comme l'autobiographie, sur le principe des trois identités (L'auteur est aussi le narrateur et le personnage principal) qui se réclame cependant de la fiction dans les modalités narratives et des allégations péritextuelles (titres... quatrième de couverture...) On l'appelle aussi « roman personnel » dans les programmes officiels. »

L'autofiction peut donc s'entendre comme un récit proche de l'autobiographie en ce sens qu'elle réclame la triple alliance entre l'auteur, le narrateur et le personnage, mais se fondant sur la fiction. Ce genre renvoie également à une identité, non pas patronymique, mais généralement collective, d'où son rapprochement avec le nom commun. Ce genre renvoie pour ce faire, à une identité apparente ou fictive.

5.5.1.2. Elucidation conceptuelle.

Nous définissons les concepts pour nous orienter dans la signification de notre sujet.

- Portée

Ce concept renvoie à la valeur que l'on accorde à un nom.

En langue Akoua, le nom revêt une signification singulière et varie selon le contexte dans lequel il est octroyé à un destinataire. La portée, renvoie à la signification, mieux, à l'impact que produit le nom sur une personne. Dans quelle mesure le nom occupe une place considérable dans la vie d'une personne ?

⁸⁰ . Elle réclame une triple alliance entre les trois instances à savoir : L'auteur, le narrateur et le personnage comme condition sine-qua-non de sa réalisation.

⁸¹.SergeDoubrovsky est un écrivain Russe. Il a écrit son rom Fils pour reprendre le concept de l'Autobiographie. Il crée à son tour le concept de l'autofiction qui apparaît comme une modernisation de celle-ci.

- Patronymique

L'adjectif patronymique vient de mot patronyme qui signifie nom du père. Ainsi, le dictionnaire de la Langue française (2022, p. 220) définit le patronyme comme :

« Mot, d'origine grecque, signifiant étymologiquement « nom du père », a été introduit dans la langue française au sens large de « nom commun à tous les descendants d'une race et tiré du nom de celui qui en est le père ». Cela dit, c'est la notification de reconnaissance sur l'acte de naissance, qui fait foi. »

Le patronyme est un nom que le père donne à sa progéniture dès sa naissance pour pérenniser celui-ci. Il renvoie ainsi à l'hérédité. C'est pourquoi, il est aussi appelé nom propre ou nom de famille. A la lumière de la typologie de Philippe Lejeune le nom propre renvoie à une identité propre, car relevant de l'Etat-Civil. C'est donc par le nom propre qu'un écrivain peut signer une œuvre littéraire donnant lieu à une autobiographie.⁸²

En outre, selon le Dictionnaire Le Larousse (2023, P.89) : « Le nom est une catégorie grammaticale regroupant les mots qui désignent soit une espèce ou un représentant de l'espèce (noms communs), soit un individu particulier (noms propres), et qui assurent, dans la proposition, des fonctions syntaxiques spécifiques (sujet, complément d'objet, etc.). » Ainsi dit, le nom sert à différencier les êtres dans leurs appellations. Par ailleurs, M.T. Morlet (2022, p.9-10), renchérit la définition du nom propre, en écrivant : « Un nom de famille est le nom d'une personne qui est transmis à un enfant par l'un de ses parents - ou les deux - ou attribué par l'administration ou la collectivité, selon les us et coutumes en vigueur. » Cela veut dire que le nom provient donc de la paternité et revêt un caractère héréditaire du fait qu'il se transmet de père en fils. Après l'élucidation conceptuelle, étudions à présent l'identité en langue Akoua.

5.5.1.3. La quête identitaire

Pour répertorier un individu, en Akoua, il est important de lui attribuer une identité, en tenant compte du jour de sa naissance ou de ses agissements. D'où la polysémie onomastique en langue Akoua. Toutefois, étudier le patronyme dans la langue Akoua est tellement délicat qu'il nous est nécessaire de dresser un tableau pour comprendre l'impact que joue le nom sur une personne.

Noms propres	Signification	Contexte
AYISOU ou AHISOU ⁸³	Cachette.	Se dit d'une personne qui a grandi dans la clandestinité, de peur d'être atteinte par un mauvais sort.
ANGUIMA	Femme célèbre	Nouvelle d'une femme dont on fait référence à sa beauté physique ou à un événement marquant
ATSANGO	Nouvelles	Se dit d'une personne dont des informations circulent généralement en sa faveur

⁸² C'est un genre littéraire qui réclame la triple identité entre les trois instances : L'auteur=narrateur=personnage.

⁸³ La gallisation des noms donne une nouvelle orthographe à ce nom qui devient AYISSOU au lieu de AYISOU ou AHISOU.

MVUYA	Enfant mystérieux	Se dit d'un enfant qui vient au monde non pas par la position normale, mais par les pieds
OLINGU	Fil	Se dit d'un enfant qui vient au monde entouré par son cordon ombilical
SOUA	Bon vent de Dieu	Se dit d'un enfant qui vient au monde et dont la mère est morte après lui avoir donné naissance.
FOUSA	Terminaison	Celui qui vient après les jumeaux. Il apparait plus fort ou plus puissants que ses frères jumeaux.
LEME	Insuffisant	C'est celui qui est né avec une malformation congénitale.
OKEMU	Médicament	Un être maladif voué à des médicaments
KUMU	Jumeau	Se dit d'un premier enfant sorti du même placenta que le second
PEA	Jumeau	C'est le deuxième enfant sorti du même placenta et né le même jour que l'autre enfant.
KOGA	Oiseau calme	Nom du jumeau. Ce nom est attribué au premier jumeau qui sort du placenta
KOSO	Oiseau parlant ou bavard	Se dit du deuxième jumeau
FUSA	Fils	Celui qui vient après les jumeaux

Ces noms propres constituent une sorte de prémonition dans l'imagerie collective.

5.5.2. L'homonymat

L'homonymat dérive du concept homonyme chez Robert (2023 :p.25)
« Traditionnellement, le terme *homonyme* regroupe les homophones (mots de prononciation identique, mais pas nécessairement de même orthographe) et les homographe (mots de même orthographe, mais pas nécessairement de prononciation identique). Mais dans l'usage courant, *homonyme* est devenu un synonyme d'*homophone*. »

Ce qui veut dire que l'homonymat résulte du fait des mots qui ont une même signification. Cependant dans la langue Akoua, les homonymes sont appelés Ndogas⁸⁴ au singulier et andoga au pluriel. Cela donne lieu à une filiation. L'homonymat renvoie à une identité familiale, mais secondaire. Ce concept est employé, lorsqu'un père jumeau octroie son patronyme à sa progéniture. Dès lors que cette progéniture n'est pas jumelle, on parle alors de l'homonymat.

A ce sujet, Serge Doubrovsky (2022 :p.18) définit ce vocable en disant : « L'homonymat est un critère essentiel de l'autofiction. »

L'homonyme renvoie à une identité qui est secondaire ou apparente. Elle est différente du patronyme qui renvoie à une identité réelle.

⁸⁴ . Ce nom va de père à fils. Il se dit de celui qui porte le même nom que son géniteur.

Ce qui voudrait dire que les noms des jumeaux ne s'octroient pas aux non jumeaux parce que ces nominations et ont un impact sur leurs filiations. Si bien que ceux qui portent ces noms sont appelés ndoga.

Noms	Signification	Homonyme	Signification
Kandza	Petite maison en paille	Kandza	La puce chique
Soua	Grandir	Souà	Merci
Okè mou	Un être maladif et qu'on doit donner du médiatement pour guérir	Ikè mou	Les êtres maladifs et qu'on doit donner du médiatement pour guérir
Koumou	Premier jumeau	Koumou	Chef qui incarne le pouvoir
Koga	Oiseau calme	Koga	Premier jumeau qui incarne le pouvoir et qui sait garder le secret
Kosso	Oiseau parlant ou bavard	Kosso	Se dit du 2 ^e jumeau ou d'un être qui sait garder le pouvoir ou le territoire

L'homonymat en langue Akoua, représente un être qu'on affectionne beaucoup. L'homonymat relève de la filiation, car il est attribué à un enfant par ses parents, c'est ainsi qu'il est considéré comme un nom propre, mais ayant une identité secondaire car même une tierce personne peut s'appeler mutuellement Ndonga dans la mesure où ils ont la même identité nominale.

5.5.2.1. Le nom commun

On appelle nom commun, le nom qui s'applique à tout un groupe. Autrement dit, le nom commun renvoie à une généralité. En Akoua, celui-ci s'adapte à toutes personnes qui portent une appellation sans bénéficier de son hérité. En Akoua, le nom qui au départ était affilié au nom propre, devient un nom commun proche du synonyme et du pseudonyme. Les noms communs en langue Akoua se lisent chez les jumeaux et des personnes initiatiques sorties d'un sortilège. Ces noms s'appliquent à une affinité soit filiale, soit initiatique. En Akoua le nom commun peut tirer sa source du nom d'un jumeau. Les noms des jumeaux qui de par leurs essences sont patronymiques, peuvent aussi s'assimiler à un nom commun.

Or, il s'avère que le nom d'un jumeau ne peut s'attribuer à une tierce personne, si ce n'est que sur ceux qui sont nés le même jour et issu d'un même placenta. Ce nom est propre au jumeau, non pas à une filiation. Dès lors que ce nom est attribué à une filiation, il devient un nom commun ou un pseudonyme. Ainsi, il perd sa portée patronymique. Toutefois, il nous est important de dresser un tableau pour en élaborer sa portée.

Noms communs	Signification	Contexte	Genre
KOUMOU	Premier jumeau	Se dit de l'enfant sorti le premier du ventre de la mère	Mixte

PEA	Deuxième jumeau	L'enfant qui vient en seconde position et sortit quelques minutes après son alter ego	Mixte
KOGA	L'oiseau calme	Se dit du premier jumeau Celui-ci garde son silence contrairement à son frère jumeau	Mixte
KOSSO	L'oiseau bavard	C'est le jumeau de KOGA. IL est porteur de message.	Mixte

Retenons que ces noms précités relèvent d'une communauté et sont spécifiques aux jumeaux. Ces noms n'ont de la valeur que sur les jumeaux. Ces derniers sont mixtes et s'appliquent aussi bien sur les hommes que sur les femmes nés dans ces conditions. Ils ne peuvent être appliqués sur des personnes qui sont nées séparément. Dès lors, si ces derniers sont octroyés à une filiation, ils perdent leur sens de l'originalité et relèvent donc de l'universalité et sont qualifiés de noms communs. A côté du nom commun, il y a également le pseudonyme et le synonyme.

5.5.2.2. Le pseudonyme

Un pseudonyme est un nom d'emprunt adopté par une ou plusieurs personnes pour exercer une activité sous un autre nom que celui de son identité officielle. Il se distingue du surnom en ceci qu'il est choisi par la personne qui le porte au lieu de lui être attribué par un tiers. Le pseudonyme est un nom commun qui renvoie à une identité. Il est différent du nom propre, par le fait qu'il peut être issu d'un sortilège ou d'une initiation. Ainsi, pour bien comprendre l'emploi du pseudonyme, il nous est utile de dresser un tableau.

Nom	Signification	Contexte	Genre
APO⁸⁵	Diatribes	Enfant qui naît dans les querelles	Mixte
AYISU	Cachette	Se dit d'une personne qui vit dans la clandestinité pour éviter les pressions	Mixte
ILOMI	Maléfique	Un responsable maléfique	Mixte

⁸⁵. Tout ce qu'on peut avoir comme différend avec autrui.
Ce pseudonyme se dit également d'une personne qui aime les querelles.

DZAGNA	Canaille	Se dit d'un homme qui ne craint rien	Mixte
---------------	----------	--------------------------------------	-------

Ces pseudonymes sont souvent plaisants et provocateurs. Les Makoua s'en arrogent soit pour se faire un pseudonyme amusant, soit pour se faire respecter et redoutables.

5.5.2.3-Le synonyme

Le synonyme se dit des noms d'orthographe différente, mais de signification identique. En langue Akoua, un nom peut être polysémique du fait du contexte dans lequel il est employé. Nous pouvons résumer cela dans le tableau suivant :

Noms propres	Synonyme	Signification	Contexte
KOGA	KUMU	Jumeau sorti le premier du ventre de sa mère	Chef de famille
KOSO	PEA	Jumeau sorti en seconde position du ventre de sa mère, contrairement à KOGA ou KUMU	Second chef de famille

Ces noms sont polysémiques et mixtes parce qu'ils s'appliquent aussi bien sur les jumeaux que sur leurs descendants. Or, logiquement, ces nominations n'ont de la valeur que pour les jumeaux, mais n'ont sur une tierce personne.

Conclusion

Au terme cette réflexion sur la portée patronymique en langue Akoua, il nous était nécessaire de baser notre sujet sur les noms propres qui, dans la ville de Makoua, sont souvent polysémiques à cause de leurs sources ou significations qui sont toujours adaptées aux circonstances soit génétiques, soit amicales, soit initiatiques. Nous avons recouru aux typologies de Philippe Lejeune et Serge Doubrovsky pour établir la dissemblance entre l'identité réelle et l'identité apparente partant de l'autobiographie et de l'autofiction. Il en ressort que le nom propre peut se substituer au nom commun lorsqu'il est octroyé sur un individu qui ne le mérite pas. Les différents types de noms que nous avons cités, renvoient tous à une identité, mais ils se différencient du fait que le patronyme renvoie à l'Etat civil et revêt un caractère héréditaire.

Bibliographie

- Doubrovsky. S. (2022) : *L'autofiction*, [En ligne,] *Acta fabula, notes de lecture*, URL : [http://fabula.org/Serge Doubrovsky-autofiction](http://fabula.org/Serge_Doubrovsky-autofiction), page consultée le 30 juin 2023, 01 : 14
- Doubrovsky. S : *Roman Fils*, Paris, Gallimard, Coll. Folio

- Lejeune. P. (2022), in *Etudes littéraires : La question autobiographique*, Québec, Université Laval, Vol.17, automne, 2021.
- Lejeune. P. (2022) : *Le pacte autobiographique*, Paris, Gallimard, Coll. Le Seuil.
- Morlet M.T. (2023) : *Dictionnaire étymologique des noms de famille*, Paris, Perrin.
- Robert. P. (2022) : Les homonymes-homographes-homophones [en ligne].Dictionnaire Le Robert, <https://www.page> consultée le 16 octobre 2023,1 :30
- Le Larousse (2022) : Les noms propres[en ligne]. Dictionnaire Le Larousse ,<https://www.page> consultée le 16 octobre 2023,1 :30

CHAPITRE 6: NOMS PROPRES : DENOMINATIONS METAPHORIQUES

6.1. Analyse stylistique des noms propres métaphoriques chez les beembe

Brèche Pachel NGUIENE BILONGO

Université Marien Ngouabi-Congo

Résumé : Illustrée à l'aide d'un corpus d'environ cent occurrences, la présente étude porte sur l'analyse stylistique des noms propres métaphoriques chez les beembe. Elle consiste à étudier et à interpréter la fréquence des métaphores dans les noms propres beembe ainsi que les effets stylistiques et expressifs que ces derniers génèrent suivant leur traduction française. Son objectif est de prouver que les métaphores sont des outils qui véhiculent la créativité des noms propres beembe. Ils sont, en fait, symboliques et motivés puisqu'ils se réfèrent souvent à une réalité identitaire, idéologique et socio-culturelle propre à ce peuple. L'analyse et l'interprétation se feront en s'appuyant sur les approches pragmatique et sociolinguistique. Les résultats obtenus attestent que les noms propres beembe ne désignent pas forcément les individus du fait qu'ils se construisent sur un décalage sémantique relevant des champs lexicaux de la mort, des animaux, des pensées ou des idées et des phénomènes naturels astronomiques et météorologiques.

Mots clés : Noms propres, expressive, métaphore, décalage sémantique, réalité identitaire et socioculturelle, effets stylistiques

Abstracts: Illustrated using a corpus of approximately one hundred occurrences, the present study focuses on the stylistic analysis of metaphorical proper names among the beembe. It consists of studying and interpreting the frequency of metaphors in beembe proper nouns as well as the stylistic and expressive effects that the latter generate following their French translation. Its objective is to prove that metaphors are tools that convey the creativity of beembe proper nouns. They are, in fact, symbolic and motivated since they often refer to an identity, ideological and socio-cultural reality specific to this people. The analysis and interpretation will be carried out based on pragmatic and sociolinguistic approaches. The results obtained attest that beembe proper names do not necessarily designate individuals because they are built on a semantic shift relating to the lexical fields of death, animals, thoughts or ideas and nature astronomical and meteorological phenomena.

Keywords : Proper nouns, expressive, metaphor, semantic shift, identity and sociocultural reality, stylistic effects

Introduction

De nombreuses recherches ont déjà été menées sur la langue beembe⁸⁶. La plupart d'entre elles ont été focalisées sur la littérature orale et la civilisation négro-africaines d'expression française. C'est le cas des travaux de M.-C. Dupré (1982) : *Histoire et rituel. Observation du SIKU en pays beembe. République Populaire du Congo*, de G. Dupré (1985) : *Les naissances d'une société : espace et historicité chez les Beembe du Congo* ; de B. Kala-Ngoma (1990) : *Les Beembe, (Congo) : XVIII-XIXème siècle, Esquisse des dynamiques d'intégration, de différenciation et d'individualisation d'une société lignagère* ; A. Tsouari (2001) : *L'arbre des sagesse ; the three wisdom mboongi ; 800 proverbes beembe de mouyondzi* ; V. Nimy (2002) : *Maa Mboyo. La mère aimante. Conte beembe du Congo* et de de S. Mouvoula (2003) : *L'éducation à travers les rites juridiques chez les beembe*. D'autres à contrario ont porté sur la linguistique (A. Jacquot (1962)⁸⁷ : *Notes sur la phonologie du beembe (Congo)* ; P. Bounou (1985) : *Contacts entre les groupes Téké et Koongo : Essai de comparaison lexicale des dialectes laalé et beembe* ; G. Philippson et P. Bounou (1999) : *Eléments de tonologie beembe (H.11)* G.N. Kouarata (2015) : *Grammaire beembe. Langue bantu (H.10) du Congo-Brazzaville* et de J.-A. Mfoutou (2018) sur *Parlons Beembe*) et la lexicographie (J. Maniacky (2000) : *Le vocabulaire en kibeembe (H.11)* ; T. Tsoko-Tongo (1988) : *Processus diachronique et synchronique d'acculturation : les emprunts français en kibeembe*). Toutefois, dans ces études qui témoignent unanimement de la richesse thématique de cette langue kongo, les auteurs n'abordent pas la question liée à l'usage métaphorique des noms propres. C'est en partant de cette remarque que la présente étude se propose d'aborder cette thématique : *Analyse stylistique des noms propres métaphoriques chez les beembe*. Il ne saurait être question ici d'entreprendre tous les noms propres beembe, mais plutôt les noms propres de personne ayant une valeur métaphorique et expressive. Le choix de ce sujet se justifie par trois motivations stylistiques. La première est le nombre important des noms propres, essentiellement métaphoriques, recueillis en beembe. Ces noms propres lorsqu'ils sont traduits en français sont des vecteurs indéniables des métaphores dont les effets stylistiques sont remarquables. La deuxième raison est l'intérêt que connaissent les noms propres dans diverses disciplines, c'est pourquoi, Marie-Noëlle Gary-prieur (1991, p.4) énonce : « De tous les objets de langage, les noms propres sont à coup sûr ceux qui ont inspiré le plus d'intérêt, dans des domaines variés à l'extérieur de la linguistique : philosophie, logique, anthropologie, onomastique, sémiotique, psychanalyse, ... ont pris pour objet le nom propre ». En témoignent, entre autres, les travaux de G. Posener (1937), O. Jodogne (1952), W. Mańczak (1968), P. Hamon (1972), J. Molino (1982, p.5), J. Sumpf (1984), P. Nzete (1986), M. Wilmet (1995), et, plus récemment encore, ceux de A.C. Ndinga Mbo (2004), de G. Kleiber (2005), J.-L. Vaxelaire (2009) et A. Elongo (2015). La troisième raison est que les beembe utilisent les noms propres d'une manière toute particulière ; car ils ont une valeur expressive et affective et trouvent une signification métaphorique par le biais du détournement de sens.

Trois thèses classiques se disputent les suffrages des spécialistes sur la thématique des noms propres : les noms propres vides de sens, les noms propres riches de sens et les noms propres à sens nucléaire (M. Wilmet, 1995, p.2). En excédent, on peut également ajouter d'autres problèmes du nom propre, tels que sa nature, définition, son rapport avec le nom commun, syntaxe et son caractère intraduisible. Bien que ces problèmes soient posés dans de nombreuses études en grammaire, stylistique, logique, linguistique et en onomastique,

⁸⁶ Langue bantoue parlée en République du Congo, spécifiquement dans le département de la Bouenza, district de Mouyondzi

⁸⁷ Il est aussi l'auteur des ouvrages comme *Etudes beembe (Congo) : Esquisse linguistique : devinettes et Proverbes* (1981) et *Essai de morphosyntaxe des parlers kongo* (1974).

néanmoins d'autres phénomènes semblent émerger, lorsqu'il s'agit de cerner l'expression métaphorique des noms propres au Congo particulièrement chez les beembe. Notre problème de la métaphore des noms propres est appréhendé par le biais de ces questions : En quoi la métaphore constitue-t-elle un procédé stylistique de créativité des noms propres chez les beembe ? Ces noms propres beembe traduits en français produisent-ils des effets stylistiques et expressifs ? A ces questions, trois hypothèses sont émises pour mieux cerner notre objet d'étude : La première hypothèse atteste que certains noms propres beembe porteraient des effets évocateurs et métaphoriques liés à la tristesse, à la mort, au bonheur, aux animaux et aux phénomènes naturels. La seconde prouve que les noms propres beembe informeraient le réel et délivreraient un sens cognitif mélioratif ou dépréciatif lié à cette culture. La troisième hypothèse justifie que les noms propres beembe ne désigneraient pas forcément des êtres humains. L'objectif général de cet article consiste à analyser et interpréter la récurrence de la métaphore dans les noms propres des beembe selon les approches pragmatique et sociolinguistique pour montrer que l'univers culturel, animal, conceptuel et naturel est un facteur de création des noms propres métaphoriques. L'objectif secondaire est de montrer que les beembe croient au pouvoir du nom propre puisque le contexte culturel et social donne à cette aire linguistique des images métaphoriques. Dans un premier temps, en dehors de la démarche méthodologique, nous définirons les concepts clés de notre objet d'étude à savoir le nom propre et la métaphore ; ensuite, nous analyserons la métaphore des noms propres des animaux et des oiseaux, la métaphore des noms propres exprimant la mort, les idées ou les pensées et la métaphore des noms propres exprimant les phénomènes astronomiques et météorologiques.

6.1.1. Démarche méthodologique

Les données de cette étude proviennent de la langue beembe. En effet, les beembe sont des habitants de la Bouenza nord, dans le district de Mouyondzi. Ils partagent le même environnement géographique et socio-culturel avec d'autres ethnies, mais présentent une disparité dialectale qui met à mal toute homogénéité ethnologique. Avec précision, l'on distingue, dans ce vaste ensemble : les beembe de "ntseke" (savane) qui occupent le centre de Mouyondzi et ses environs ; les beembe de "musitu" (forêt) qui vivent en forêt dans le Nord-Ouest de Mouyondzi et font frontière avec les Kaamba de Madingou puis les Laali vers la Lékoumou (Simon Mouvoula, 2003, p.3). Il sied de préciser que faute de sources écrites, notre corpus est obtenu, grâce à la méthode sociologique, sur une série d'enquêtes auprès des anciens supposés être dépositaires d'informations authentiques. Il s'agit des locuteurs natifs habitant à Brazzaville. Nous avons ainsi, observé, questionné, écouté, collecté, analysé et décrit tout en confrontant les résultats de nos enquêtes. En dépouillant, le constat est que le corpus est constitué des noms propres métaphoriques exprimant l'identité culturelle du peuple beembe. Dans cette recherche, nous relevons cent occurrences, réparties en six champs lexicaux : la métaphore des noms propres des animaux et des oiseaux, la métaphore des noms propres exprimant la mort, les idées ou pensées et la métaphore des noms propres exprimant les phénomènes astronomiques et météorologiques. Hormis la démarche méthodologie appliquée à cette étude, il est également nécessaire d'apporter une clarté sur les concepts constitutifs de notre recherche pour mieux canaliser les enjeux de nos analyses.

6.1.2. Etudes théoriques des concepts

Nous jugeons nécessaire de commencer cette analyse par définir les concepts fondamentaux de ce travail que sont *nom propre* et *métaphore*.

6.1.2.1. Nom propre

La notion des noms propres, vue comme mode d'appellation ou de dénomination, ne fait pas l'assentiment des chercheurs en grammaire, stylistique et en linguistique. Notre étude exploite et discute spécifiquement quelques aspects du nom propre afin de mieux cerner son rapport avec la métaphore dans la langue beembe. Selon Marcel Griaule (1942, p.55), les noms propres ont toujours « un sens » et peuvent se former à partir de substantifs, d'adjectifs, de mots phrases, et mêmes de phrases entières comportant plusieurs propositions et employées comme proverbes. Précisons qu'en beembe, les noms propres se forment souvent à partir d'un substantif ou d'un groupe nominal. Quant à lui, B. Holas (1953, pp.77, 83) définit le nom propre comme « substitut valable » ou comme une abréviation symbolique de la « sève de la vie ». Il ajoute que le nom propre a une valeur honorifique, parce qu'il fait partie intégrale de la personnalité. Par ailleurs, Witold Mańczak (1968, pp.206, 212) mène une étude comparative entre les noms propres et les noms communs. De son avis, pour définir les rapports entre les deux, il est indispensable de tenir compte de la fréquence, ce qui permet de formuler plusieurs lois. Ainsi écrit-il : « s'il y a une différence entre la flexion et la syntaxe des noms propres et des appellatifs, les noms propres présentent, en général, une flexion et une syntaxe moins différenciées, ce qui s'explique évidemment par le fait que les noms propres sont d'un emploi moins fréquent ». Notre étude est limitée dans la mesure où elle se focalise essentiellement sur les noms propres métaphoriques chez les beembe. En plus, il affirme que la caractéristique du nom propre est la majuscule. Il souligne cependant que les noms communs sont traduisibles en des langues étrangères, alors qu'il n'est pas utile de traduire les noms propres. L'étude que propose cet auteur nous est utile, puisqu'elle nous permet de nuancer les noms propres aux noms communs. Or, l'auteur n'aborde pas spécifiquement les noms propres métaphoriques qui sont au cœur de notre étude. Jean Molino (1982, p.11,13) considère le nom propre comme une marque distinctive qui vise directement un objet singulier en vertu de sa seule forme. Voilà pourquoi il stipule : « les noms propres sont des expressions qui réfèrent uniquement, c'est-à-dire qui renvoient à une entité particulière, considérée comme un « individu singulier ». Aussi, l'auteur, d'un point de vue syntaxique, distingue trois types des noms propres : les noms propres à article « intégré » ; les noms propres précédés de l'article et les noms de marque, comptables ou massiques. Dans son analyse, Christian Bromberger (1982, p.122) partage le point de vue de Jean Molino lorsqu'il considère le nom propre comme : « un système classificatoire dont l'étude permet de cerner les principes — patents ou latents — selon lesquels une société regroupe et distingue les individus ; c'est, de l'autre, un système de symboles dont l'analyse dévoile les valeurs et les enjeux qui se greffent sur l'identité individuelle et collective ». A travers cette citation, on peut retenir deux fonctions du nom propre : la fonction symbolique et classificatoire. Avec Marie-Noëlle Gary-Prieur (1991, pp.10-24), le nom propre se caractérise par sa relation à un « référent initial », et ne peut être employé sans que soit présupposée une connaissance de ce référent, partagée par les interlocuteurs. De plus, l'auteur énonce quatre usages discursifs des noms propres : la valeur métaphorique, modalisante, dénominative et la valeur d'exemple dans un contexte différentiel avec d'autres noms propres. Une acception du nom propre est proposée par Danjou-Flaux (1991, pp.31, 37). Cet auteur considère le nom propre comme « désignateur rigide » lorsqu'il est attaché uniquement à son référent d'origine et inapte à viser un objet général. Il octroie trois fonctions au nom propre : la fonction référentielle, anaphorique et d'étiquette d'individus. Dans sa conclusion, Danjou-Flaux (1991, *op.cit.*, p.32) fait remarquer que l'antonomase du nom

propre est un cas particulier de la métaphore, du fait qu'elles relèvent toutes du même mécanisme interprétatif. A son tour, Marc Wilmet (1995:) pense que le nom propre, en langue, est un signe « nanti d'un signifiant normal » et d'un « signifié disponible », tandis que celui-ci, en discours, circonscrit à un référent tel ou tel, reçoit a posteriori un sens discursif.

Certains auteurs rejettent toute possibilité de traduction des noms propres. C'est le cas de K. Växjö (1990, pp.16, 26) lorsqu'il écrit : « il existe, derrière les noms propres, une certaine empreinte culturelle qui peut être difficile à traduire et le traducteur court un risque de créer une incompréhension chez les lecteurs de la culture cible ». Dans notre étude, on hésiterait à admettre cette thèse, puisque ce n'est pas le fait que certaines langues traduisent peu qu'il faut en faire une théorie générale. Le même auteur distingue six catégories des noms propres entre autres : les toponymes, les noms des ministères, les noms d'institutions, les noms d'administrations, les anthroponymes et finalement les noms des partis politiques. Mais notre étude n'examine que les noms propres de personnes en beembe afin de dégager leur valeur métaphorique. Michel Grimaud (1991, p.12) définit le nom propre comme « un fait vivant ». Georges Kleiber (2005, pp.124-125) consacre son étude à analyser la particularité des noms propres combinés avec le morphème « même ». Il en découle de ses analyses que les noms propres ont trois emplois : ils remplissent la fonction dénominate, ils peuvent avoir des constructions anaphoriques et de fractionnement. Selon Jean-Louis Vaxelaire (2009, p.301) le nom propre n'est qu'un passage pour atteindre le « personnage historique ou l'individu », souvent une « simple étiquette ». A. Elongo (2017, p.311) a remarqué que deux quarts des noms propres congolais ont une signification et une évocation socio stylistique et expressive. C'est pour cette raison qu'il écrit : « les noms propres métaphoriques ont une fonction communicative, énonciative et pragmatique, parce que l'allocutaire peut les comprendre comme des désignateurs asémantiques ou comme une métaphore ». D'autres travaux prônent l'asémanticité du nom propre et affirment que celui-ci est vide de sens. C'est par exemple l'acception d'A. Rebowska (2020, p.171) qui considère les noms propres comme « dépourvus de sens lexical » puisqu'ils renvoient à un référent unique comme des unités significatives, avec un sens stable en langue et des référents en discours. Par conséquent, cette approche ne donne pas matière à notre objectif et ne sera pas prise en considération dans notre analyse.

Dans la plupart de ces analyses, les noms propres sont considérés, d'une part, comme vides de sens puisqu'ils ne font pas l'objet d'étude sémantique, et d'autre part, comme porteurs du sens parce qu'ils conduisent à des interprétations étroitement dépendantes de la dimension syntaxique. Cependant, notre étude ne s'inscrit pas dans ce sillage, elle consiste à analyser les rapports entre les noms propres et les métaphores afin de montrer que ces noms propres beembe sont symboliques puisqu'ils informent le réel et délivrent un sens soit expressif ou affectif. Voilà pourquoi, il est aussi impérieux de définir la notion de la métaphore pour mieux éclairer nos analyses.

6.1.2.2. Métaphore

La métaphore a suscité depuis quelques années un ensemble intéressant de travaux théoriques et expérimentaux dont nous allons esquisser quelques-uns dans la présente étude. Michael Riffaterre (1969, p.47), en abordant la métaphore, limite son étude à la métaphore filée dans la poésie surréaliste. Ainsi la définit-il comme « une série de métaphores reliées les unes aux autres par la syntaxe, elles font partie de la même phrase ou d'une même structure narrative ou descriptive et par le sens : chacune exprime un aspect particulier d'un tout, chose ou concept, que représente la première métaphore de la série ». Selon Paul Ricoeur (1972, p.98) un mot reçoit une signification métaphorique dans des

contextes spécifiques à l'intérieur desquels ils sont opposés à d'autres mots pris littéralement. D'où il souligne : « Nous sommes ainsi préparés à admettre que si l'effet de sens que nous appelons métaphore s'inscrit dans le mot, l'origine de cet effet de sens est dans une action contextuelle qui met en interaction les champs sémantiques de plusieurs mots ». Pour l'auteur, la métaphore implique d'une interaction entre une expression singulière et son enchâssement dans un cadre-contexte véhiculé par ou dans l'énoncé. Gilbert Vincent (1976, p.570), en s'appuyant sur la théorie de l'herméneutique de Paul Ricoeur, définit la métaphore comme « phénomène de prédication impertinente », sources « d'innovations sémantiques » ou comme une étude polysémique de la propriété lexicale. Josie Bernicot (1981, p.474) pense que la « signification métaphorique d'une phrase se construit à partir de composantes saillantes de la signification littérale qui ne sont pas incompatibles avec le contexte ». Selon l'auteur, pour qu'un énoncé soit perçu comme une métaphore, il faudrait qu'il ait une anomalie contextuelle. La définition de la métaphore que propose Danjou-Flaux (1991, p.38) s'inspire pour une part et très librement de celle de R. Martin (1983). C'est ainsi qu'il écrit « Une métaphore est la mise en relation de deux termes, un comparé A, correspondant mais pas nécessairement à un individu, et un comparant B, pris le plus souvent comme membre d'une classe ». De cette définition, la métaphore repose sur un double sens : le sens figuré et le sens propre. La métaphore est examinée, selon Anne-Marie Diller (1991, pp.210, 225), par le couple polaire : le domaine-source et le domaine-cible. Celui-ci représente le métaphorisant et celui-là le métaphorisé. Dans son article, l'auteur aborde la métaphore conceptuelle, laquelle réside au niveau non plus des mots mais des idées, avant de distinguer trois types de métaphore : la métaphore des aliments, de la vision et du conduit. Dans le même ordre d'idées, l'auteur explique que ces trois types de métaphore structurent partiellement les domaines de l'action verbale et mentale.

D'autres modèles peuvent s'appliquer à la compréhension de la métaphore. Pour Marie-Dominique Gineste et Véronique Scart-Lhomme (1999, p.459), la métaphore repose sur une « ressemblance abstraite entre la topique et le véhicule et non sur la reconnaissance d'attributs associés à la topique ou sur le transfert, à la topique, d'attributs associés au véhicule ». Il semblerait en effet qu'avec ces deux auteures, comprendre une métaphore exige de reconsidérer nos connaissances sur la topique et sur le véhicule, de procéder à une réorganisation conceptuelle. On pourrait compléter la définition en disant que la topique représente le terme sujet (métaphorisant) et le véhicule est le terme employé métaphoriquement (métaphorisé). Bertrand Masquelier & Isabelle Leblie (2021, p.16) voient la métaphore comme un transfert ou un transport lorsqu'ils écrivent « la métaphore est une façon de transporter à une chose le nom qui en désigne une autre ». Dans leur étude, les auteurs nuancent « métaphore » et « symbole », le premier est rhétorique et pragmatique dans le langage tandis que le second « engage de fait la totalité de l'être, au plus profond, ou par exemple dans la perspective de l'ethnographie malinowskienne, la « culture » ou le contexte culturel d'ensemble » (2021, *op.cit.*, p.17). Jean Derive déclare (2021, p.83) que la métaphore est considérée comme :

« Une opération de glissement sémantique qui, dans une séquence donnée, amène un signifiant occurrent à renvoyer non pas à son signifié habituel, mais à un autre signifié, implicite, dans la mesure où celui-ci n'a pas d'autre signifiant non tropique pour le représenter dans l'énoncé (métaphore in absentia ou « métaphore pure ») »

Au regard de ces travaux examinés sur la métaphore, nous pouvons dire qu'il y a dans le transfert métaphorique tout un monde sémantique qui est véhiculé, ce qui bien évidemment, peut s'appliquer aux noms propres. Après cet éclairage sur les concepts de l'étude, nous allons procéder à une classification des noms propres beembe afin d'analyser leurs effets métaphores et expressifs.

6.1.3. Analyse des données

L'exploration de notre corpus d'étude sur la langue beembe nous permet d'identifier six (06) catégories de noms propres qui ont une valeur métaphorique lorsqu'ils sont traduits en français : noms communs des animaux et noms propres métaphoriques, la souffrance pour une création des noms propres métaphoriques, la mort comme source métaphorique des noms propres, métaphores conceptuelles source des noms propres, la satire comme facteur de création des noms propres et univers météorologique pour genèse des noms propres

6.1.3.1. Univers zoologique pour une genèse des noms propres métaphoriques

Les beembe se sont beaucoup inspirés de l'environnement zoologique pour créer des noms propres de personnes à valeur métaphorique. La métaphorisation de ces noms propres chez ce peuple traduit, d'un côté, les sèmes négatifs comme l'agressivité, la méchanceté et l'extravagance, de l'autre, les sèmes positifs comme le pouvoir, la force, l'autorité et la justice. A cet effet, la caractérisation métaphorique des noms propres dans cet environnement se construit sur deux espèces zoologiques : espèces animales et noms propres métaphoriques et espèces ornithologiques et noms propres métaphoriques

6.1.3.1.2. Espèces animales et noms propres métaphoriques

L'univers animal est souvent source de créativité des noms propres chez les beembe. Cette ethnie congolaise s'approprie des noms communs d'animaux puis les utilise comme noms propres de personnes. Toutefois, il arrive fréquemment que ces noms prennent l'allure d'une métaphore animale puisqu'ils évoquent la relation sémique entre l'homme et l'animal. A ce niveau, les noms propres des animaux suivants sont attribués aux personnes pour caractériser ou symboliser la force, l'agressivité ou l'égoïsme :

- 1- NKOSI = *Le Lion*
- 2- NZAOU = *L'éléphant*
- 3- NGOUMBI = *Le Porc-épic*

Si l'on observe attentivement ces exemples, on remarque la présence des noms propres métaphoriques issus du domaine animal. Ces noms reçoivent une caractérisation expressive de la force et de la méchanceté. Dans l'énoncé (1), « Nkossi », en français « lion », est un animal carnivore. Il est l'expression métaphorique de la force et peut recevoir des sèmes métaphoriques lorsqu'il est attribué aux êtres humains. En beembe, ce nom sert à désigner toute personne pourvue d'un caractère méchant. Autrement dit, il est l'expression métaphorique de la férocité, méchanceté et même de la solitude. Dans l'exemple (2), « Nzaou », en français « éléphant », a deux sèmes métaphoriques chez les personnes. Premièrement, ce nom est la caractéristique métaphorique de l'égoïsme, puisqu'il est utilisé pour quelqu'un qui veut s'approprier et qui ravage tout sur son chemin. Il ne pense qu'à lui-même. Aussi, il est la caractéristique de l'irrespect puisqu'il ravage tout ce qu'il trouve sur son chemin. Deuxièmement, « Nzaou » peut également recevoir des sèmes positifs lorsqu'il est attribué aux personnes comme l'autorité, la richesse, la force et la justice ou le pouvoir. Dans cette perspective, Arsène Elongo (2017, p.300, dans ses analyses, a démontré que le métaphorisant « éléphant » a plusieurs analogies avec des humains entre

autres l'autorité (poids de l'éléphant), la richesse (ivoire de l'éléphant), la force, la justice ou pouvoir (la trempe de l'éléphant), bâtisseur des chemins (la route des éléphants a moins des obstacles) et destructeur des obstacles ». L'exemple (3) est un cas similaire avec l'énoncé (2). « Ngoumbi » veut dire « porc-épic ». Il est l'expression métaphorique de l'égoïsme. Il est attribué aux gens qui aiment se retirer toutefois qu'ils sont en possession de quelque chose. D'où l'expression beembe « Ngoumbi ku ntari » pour traduire une cachette. De même, « Ngoumbi » peut recevoir une caractérisation protectrice ou de la défense.

En résumé, les noms propres de ces animaux peuvent révéler que la vision sociale beembe repose sur la force, la puissance ou la violence. C'est pour cette raison que bon nombre de noms propres sont les métaphores animales évoquant la violence et la force de faire peur, comme dans cet exemple :

1. *NGANDOU = Crocodile*

Ce nom propre en français « crocodile », est un nom des eaux, c'est-à-dire des aquatiques. Il est l'expression métaphorique de la force et de la dangerosité, parce qu'il exerce plus sa force dans l'eau. Il est aussi utilisé chez les beembe pour traduire l'hypocrisie et la polygamie, lorsqu'il est utilisé pour un groupe des femmes qui gèrent un même mari. Toutefois, les beembe attribuent aux humains des noms propres des animaux pour traduire métaphoriquement l'extravagance et la désobéissance, comme c'est le cas des exemples suivants :

2. *NGOULOU = Le cochon*

3. *MBOULOU = Le chacal*

Ces deux noms propres renvoient aux métaphores animales. Ils traduisent l'extravagance et la désobéissance. Par exemple, « Ngoulou », nom propre beembe qui se traduit en français par « cochon ». Ce dernier reçoit plusieurs sens métaphoriques qui sont en rapport avec des êtres humains. Chez les beembe, « Ngoulou » est utilisé comme injure, parce qu'il a un comportement sauvage. Il se baigne dans l'eau sale et se nourrit de la merde. Aussi est-il un animal fougue, il brave même le danger.

6.1.3.1.3. Espèces ornithologiques et noms propres métaphoriques

Les noms communs des oiseaux sont appropriés par les beembe pour nommer les êtres humains. Ce décalage sémantique crée des métaphores nominales de la vision et la lumière comme l'illustrent ces deux exemples :

4. *MOULERI = Epervier*

5. *NGOUARI = Perdrix*

Ces deux exemples illustrent l'usage métaphorique des noms propres de personnes dans le domaine des oiseaux. En effet, « Mouleri », en français, épervier appartenant à la famille d'oiseaux de proie. Il est l'expression métaphorique de la curiosité. Ainsi, les beembe l'octroient aux enfants ayant une vision et une intelligence aigues. Tandis que « Ngouari », en français perdrix, peut prendre deux sens. Dans le premier sens, il est la caractéristique métaphorique de la lumière. C'est un oiseau horloge parce qu'il annonce, au même rythme que le coq, le début et la fin du jour. Voilà pourquoi, cet oiseau est souvent utilisé dans un proverbe beembe disant « Ye Kuri Ngouari Bundzika Pe ; Kuri Nsussu Boundzika Pe ; Ye Kukieli Bwissi Ku Kuybissa Na ? » pour traduire littéralement « si tu es ennemi de la perdrix et du coq, qui t'annoncera le jour ». Dans le second sens, « Ngouari » est l'expression métaphorique de l'insoumission donc de la tête dure. C'est un oiseau hostile à

l'appropriation. Il est attribué à un enfant non seulement qui est né hors foyer conjugal, mais aussi difficile à soumettre. Outre « Mouleri » et « Ngouari », « Nguembo » peut aussi recevoir une caractérisation métaphorique lorsqu'il quitte son domaine ornithologique pour représenter les individus, comme on peut le constater à travers l'exemple suivant :

6. *NGUEMBO = Chauve-souris*

Le nom de cet oiseau est souvent problématique voire phénoménal, donc difficile à classer. Il appartient souvent à deux espèces : animale et oiseau. Cependant, les beembe l'utilisent comme nom propre de personnes pour désigner métaphoriquement la protection. Il est attribué à un enfant protégé qui est au centre de deux familles, très difficile à atteindre par un génie sorcier. Un autre domaine de création des noms propres à valeur métaphorique est le domaine de la mort.

6.1.4. La mort comme source métaphorique des noms propres

Dans leur culture, les beembe octroient parfois aux enfants les noms propres liés à la mort pour traduire un regret ou un chagrin suite à une mortalité répétitive enregistrée par les parents dans leur progéniture. Dans ce contexte, la mort devient, chez eux, un facteur privilégié de création des noms propres métaphoriques. Ainsi, ils se servent du domaine de la mort pour créer les noms propres et les métaphores lesquels deviennent des référents de la réalité sociale de ce peuple, comme nous pouvons le remarquer à travers les extraits ci-après :

7. *MABOULOU = Les fosses*

8. *MOUKALA = Cimetière*

9. *MAMBENGUE = Les gouffres*

Dans tous ces énoncés, nous notons l'usage des noms propres. Ceux-ci quelquefois prennent l'allure d'une caractérisation métaphorique et expressive liée à la mort ou au désespoir dont les effets stylistiques sont remarquables. Dans l'extrait (10), « Maboulou » est un nom propre beembe qui signifie « les fosses ». Il est le pluriel de « Boulou » traduisant « une fosse ». Ce nom peut recevoir deux sens. Dans le sens dénotatif ou propre, « une fosse » est un creux fait à même la terre par la nature ou par la main de l'homme. Or dans le contexte qui est nôtre, fosse a une connotation liée à la mort que les beembe s'en servent pour inhumer les morts. En effet, « Maboulou » est souvent attribué à un enfant qui naît après d'innombrables cas de décès enregistrés par un couple. Les exemples (11) à (12) sont similaires avec l'exemple (10). Dans l'exemple (12), « Mabengue » est le pluriel de « Bengue » qui signifie « gouffre » ou « ravin ». Il est également un nom métaphorique utilisé pour désigner la fosse d'où l'on enterre un disparu ou un disparu. Il est de même avec l'exemple (11) où « Moukala » signifie « cimetière ». D'autres styles métaphoriques des noms propres beembe à effets angoissants, douloureux et choquants sont utilisés dans le système appellatif et dénominatif beembe, comme nous le montrent les extraits suivants :

10. *BAWA = Qu'ils en finissent*

11. *MILEBE = Les veillées mortuaires*

12. *NGUEBE = La pitié*

13. *LOUFOUA = La mort*

14. *BADILA =*

Dans ces exemples, « Mawa », « Milebe », « Nguebe » et « Loufoua » sont considérés comme des noms propres liés à la mort qui sont devenus, sous l'effet contextuel et des circonstances sociales, des noms propres et des métaphores nominales dans la culture beembe. Dans l'exemple (13), « BAWA » est un nom propre beembe qui signifie « qu'ils

en finissent ». Chez les beembe, ce nom traduit le désespoir profond après une mortalité répétée, par conséquent, l'enfant qui succède à plusieurs cas de décès est nommé « Bawa ». Tandis que dans l'exemple (14), « Milebe » signifie « les veillées mortuaires ». Il est attribué aux enfants nés lors d'une ou succession des veillées familiales. Dans les exemples (15) à (16) « Nguebe » et « Loufoua » traduisent aussi la déception ou la terreur. Par exemple, « Nguebe » signifie « la pitié » ou « le regret » tandis que « Loufoua » veut dire « la mort ». Il arrive aussi que les beembe recourent aux pleures et aux larmes pour créer des noms propres à valeur métaphorique dans le domaine de la mort. C'est ce qui se justifie à travers ces illustrations :

15. *BIDILOU = Les pleures*

16. *MANTSANGASSA = Les larmes*

Comme on peut le constater à travers ces exemples, « Bidilou » et « MANTSANGASSA » sont des noms propres métaphoriques de la mort. Par exemple, « Bidilou » est le pluriel de « Kidilou ». Il est attribué à un enfant qui naît après que ses parents aient perdu au préalable beaucoup d'enfants, c'est-à-dire c'est un nom propre que l'on donne par déception. Dans l'illustration (19), « Mantsangassa » signifie en français « les larmes ». Dans son sens littéral, ce nom propre traduit une goutte du liquide sécrété par les glandes lacrymales situées à côté de chaque œil. Cependant, ce nom est choisi par les beembe pour devenir les noms propres de personnes à valeur métaphorique. Ils l'utilisent pour traduire métaphoriquement la mortalité à répétition. L'univers de la mort n'est pas l'unique facteur de création des noms propres à valeur métaphorique chez les beembe, car ces derniers font également usage aux métaphores conceptuelles pour former les noms propres de personnes.

6.1.5. Métaphores conceptuelles comme véhicule des noms propres

Les noms propres beembe se construisent parfois sur le domaine de l'activité mentale. Cette activité peut engendrer des métaphores conceptuelles lesquelles ne sont saisissables que dans notre mental, imaginaire ou idée. A cet égard, la contribution d'Anne-Marie Diller (1991, *op.cit.*, p.215) est utile pour appréhender ce phénomène stylistique dans notre schéma interprétatif : « Les mots ont des propriétés physiques - acoustiques pour la langue parlée, visuelles pour la langue écrite - qui peuvent être mesurées et donc vérifiées, ce qui n'est pas le cas pour le domaine de la pensée ». Cette analyse nous permet de distinguer deux types des noms propres : les noms propres conceptuels à valeur appréciative et les noms propres conceptuels à valeur tragique.

6.1.5.1. Noms propres abstraits et métaphore appréciative

L'une des particularités stylistiques innovantes des noms propres chez les beembe réside sur la création des substantifs abstraits du champ lexical de l'activité humaine dont la visée est focalisée sur une caractérisation expressive de la joie, l'union, la paix ou l'amour. C'est ce qui se justifie à travers ces trois exemples :

17. *KIMINOUE = Foi*

18. *KIYENGUI = Union*

19. *KOUTIA = Amour*

Nous remarquons dans ces exemples que « Kiminou », « Kiyengui » et « Koutia » sont des noms propres beembe. Ils relèvent tous du domaine des idées ou de pensées et deviennent des métaphores conceptuelles dans la culture beembe. Par exemple, « Kiminou » se traduit en français par la foi et veut dire « être dans la joie ». En effet, chez les beembe, c'est un nom propre que les attributeurs donnent aux enfants après avoir éprouvé tant de difficultés de conception. Pour eux, c'est une victoire et le plus souvent, ce nom est attribué à l'aîné

de la famille qui vient briser la malédiction qui s'abat dans le foyer conjugal. Dans les exemples (21) à (22), « Kiyengui » se traduit en français par « l'entente » qui traduit par conséquent la volonté de paix et d'unité et « Koutia » se traduit par aimer et implique le sentiment « d'amour ». Ces deux noms sont souvent octroyés aux enfants qui sont nés aisément, sans complication ou encore les parents les attribuent aux enfants qu'on espère apporter l'unité et l'amour dans la famille. Dans la même perspective, les noms propres suivants traduisent la chance, gentillesse, bonne humeur ou don et deviennent des métaphores conceptuelles dans l'ethnie beembe, comme en témoignent les exemples suivants :

- 20. KIKABOU = *Don*
- 21. BOUESSE = *Chance*
- 22. MBAKIRI = *J'ai eu*
- 23. NSAYI = *Joie*

Ces noms propres sont créés à partir des métaphores conceptuelles, parce qu'ils proviennent des substantifs abstraits issus du domaine moral. Le premier nom propre « Kikabou » littéralement signifie « don », c'est-à-dire ce que l'on a reçu. Il symbolise la largesse et la sympathie. Chez les beembe, « kikabou » est attribué à un enfant sur qui on a de l'espoir donc qui apporte de la chance à la famille. Ce nom est souvent employé dans l'expression « Kikabou Kia Nzambi » pour signifier « don de Dieu », c'est-à-dire l'enfant qui vient de naître est considéré comme un envoyé de Dieu pour sauver et apporter le bonheur à la famille. Le deuxième nom propre « Bouesse » signifie « chance ». Celui-ci est considéré comme une métaphore conceptuelle, du fait qu'il dénote une caractérisation abstraite positive. Les parents donnent ce nom propre aux enfants qui naissent dans de circonstances de joie ou après un événement heureux. En plus, « Bouesse » peut également engendrer une caractérisation subjective à valeur positive chez les beembe, parce qu'il n'y a que les parents qui savent à quel moment un enfant doit porter ce nom estimé de réalisation, de succès ou de réussite. Le troisième nom propre « Nsayi » exprime une métaphore conceptuelle, parce qu'il véhicule le sème de la joie ou de la gaieté. En résumé, nous pouvons dire que le transport du domaine conceptuel ou abstrait pour le domaine humain crée des noms propres métaphoriques chez les beembe lesquels se fondent sur les réalités sociales particulières à ce peuple. Celles-ci peuvent être liées à la joie, la chance, l'amour et au bonheur. Outre les domaines de la chance, joie et partage, les beembe sont fascinés par la prière et la reconnaissance pour créer des noms propres de personnes, comme le démontre l'exemple ci-dessous :

- 24. LOUSSAMBOULOU = *La prière*
- 25. MATONDO = *La gratitude*

Le nom propre « Loussamboulou », en français prière, est considéré comme une métaphore morale parce qu'il se construit entre le domaine abstrait et le domaine des êtres humains. Chez le peuple beembe, les géniteurs l'utilisent pour les enfants qui sont nés soit dans une famille religieuse soit à base des prières. Tandis que dans l'exemple (25), « Matondo » veut dire la gratitude. Il est souvent donné aux enfants qui sont nés avec peine et difficulté pendant la grossesse des géniteurs. Ce nom propre métaphorique, chez les beembe, est focalisé sur la croyance et l'expérience sur les bienfaits reçus du monde céleste par les êtres humains. Excepté les noms propres métaphoriques créés sur une caractérisation expressive positive, les beembe attribuent également aux enfants des noms propres métaphoriques issus des substantifs négatifs afin de créer un système expressif de la souffrance ou de la misère

6.1.5.2. Noms propres abstraits et métaphore dépréciative

Les substantifs tragiques sont considérés comme vecteurs des noms propres et deviennent des métaphores abstraites chez les beembe, puisque le passage du domaine abstrait pour le domaine humain crée une anomalie sémantique liée à la pénitence, tristesse et à la douleur comme on peut le lire dans les exemples qui suivent :

- 26. *MPASSI/MAMPASSI = La(les) souffrance(s)*
- 27. *MANIONGUI = Les chagrins*
- 28. *MISSAMOU = Les problèmes*
- 29. *MIYALOU = Les réunions*
- 30. *BIKINDOU = Les combats ou batailles*

Si on analyse les noms propres « Mampassi/Mpassi », « Maniongui », « Missamou », « Miyalou », l'on constate qu'ils ne sont pas employés dans le champ habituel, celui de caractériser les actions abstraites mais l'on note que ceux-ci sont utilisés dans un domaine non autorisé. Cette violation sémantique constitue une technique stylistique de création des noms propres métaphoriques chez le peuple beembe. Par exemple, « Mpassi » est le singulier de « Mampassi » signifie en français « la souffrance ou pénitence ». Il est parfois synonyme de « Maniongui » traduisant également la peine ou le regret. Ces deux noms propres renvoient à la souffrance du fait qu'un couple éprouve de difficultés qui peuvent être financières ou de problèmes familiaux. Également, ces deux noms propres peuvent être donnés aux enfants nés par césarienne. Par contre, dans l'exemple (31), « Missamou » se traduit en français par les problèmes et signifie « les contentieux ». Les parents l'attribuent aux enfants dont la naissance fait référence aux désaccords ou palabres qui naissent par désaccords ou palabres. De même, l'exemple (32) est presque identique à l'exemple (31). « Miyalou » renvoie aux « réunions » qui signifie réunir, rassembler un certain nombre de sachants, de compétence pour réfléchir puis trancher un litige. Ce nom est octroyé aux enfants nés suite à une succession des réunions entre deux familles des couples divisées ou désunies pour divers contentieux. Le plus souvent, les deux familles du couple recourent à la juridiction traditionnelle pour résoudre les différends. De plus, on peut traduire un autre nom propre beembe avec une caractérisation métaphorique négative, il s'agit de :

- 31. *BIBILA = Rituel*

Ce nom propre a beaucoup inspiré le peuple beembe, au point de devenir un nom propre métaphoriquement très populaire. En effet, le nom propre « Kibila » signifie en français rituel satirique consistant à dénoncer les entourloupettes du génie sorcier qui s'abattent souvent dans les foyers cibles. Il est attribué aux enfants qui sont nés suite aux problèmes mystico spirituels qui secouent un foyer pendant la période de grossesse ou non. Ces problèmes poussent les parents d'aller consulter les féticheurs ou les clairvoyants pour initier un rituel afin de déplorer les actions des auteurs de cet ensorcellement. Le plus souvent, ce rituel se solde par la mort des coupables. Si le cas a été soumis à un célèbre « Nganga », féticheur capable de tuer mystiquement, les malfaiteurs, ou un compétent « Nzonzi » ayant le pouvoir de s'adresser à la fois aux vivants et aux mânes des ancêtres de sorte que toutes forces et conditions soient réunies pour arracher des geôles des génies sorciers l'âme de la victime en souffrance. Ici, le féticheur et le Nzonzi sont donc des mercenaires qui viennent combattre au côté de la victime, déjà en proie. C'est un rituel du combat mystico spirituel qui vise à tout prix la liberté.

Par ailleurs, les beembe prennent plaisir à donner aux enfants les noms propres issus du champ lexical de la haine, du commérage ou de la médisance pour créer des métaphores conceptuelles négatives, comme on les identifie à partir de ces exemples :

32. *MOUSSOKI = La haine*

33. *MAKELE = Calomnie*

Ces exemples fournissent des noms propres « Moussoki » et « Makele » aperçus comme métaphoriques, du fait qu'il y a inadéquation sémantique dans l'octroiement des noms communs de qualité ou de défaut pour caractériser les humains. Le premier nom propre « Moussoki » doit son caractère métaphorique par le transfert d'une anomalie sémantique en passant du domaine abstrait au domaine concret. En effet, « Moussoki » en français « la haine ou la répugnance », signifie « être contre ou jaloux ». Ce nom propre est souvent attribué aux enfants qui sont nés dans des circonstances de raillerie. Dans le cas de la grossesse, par exemple, l'une ou les deux familles du couple peut ne pas vouloir de cette union soit parce qu'elle est trop jeune, soit parce qu'il y a conflits claniques. Il arrive même, bien souvent que cette haine surgisse du côté de l'entourage (amis ou collègues) du couple qui jalouse et veut à tout prix détruire cette union pour des raisons diverses comme la richesse, le succès, la gloire, la bénédiction, les talents et la fidélité du couple. En bref, nous pouvons constater que les beembe ayant recours à la métaphore conceptuelle génèrent les noms propres de personnes lesquels reflètent leur réalité sociétale et que leur vision du monde physique a l'air métaphorique. A cela, peuvent s'ajouter comme d'autres domaines de création des noms propres métaphoriques, chez les beembe, des phénomènes naturels comme l'astronomie et la météorologie.

6.1.4. Phénomènes naturels pour un fondement des noms propres

Fascinés par la nature, les beembe créent des noms propres de personnes issus du domaine-source des phénomènes naturels et deviennent des métaphores par le processus de la désémantisation. Pour cela, la métaphore contribue à la prolifération des noms propres chez ce peuple lesquels se construisent entre le domaine humain et le domaine astronomique et météorologique.

6.1.4.1. Noms propres et métaphore astronomique

Le domaine des astres permet aux beembe de créer des noms propres de personnes ayant une valeur métaphorique. Ces noms propres sont liés à l'histoire de ce peuple du point de vue culturel et idéologique, comme l'on peut le lire à travers ces extraits :

34. *NGONDO = la lune*

35. *MBOUETETE : L'étoile*

Les noms « Ngondo » et « Mbouetete » sont devenus de noms propres de personne par transfert des métaphores astronomiques parce que l'un ou l'autre crée un écart sémantique entre le domaine des astres et celui des êtres humains. Par exemple le nom propre « Ngondo » traduit en français la lune puis signifie l'astre qui produit la lumière, il est ici une représentation métaphorique utilisée comme nom propre de personnes en partant du symbole de la lune source de lumière pour exprimer le bonheur. Il est attribué aux enfants qui sont nés dans des circonstances de joie, de douceur et de bénédiction. Dans ce contexte, Arsène Elongo (2015, *op.cit.*, p.309) souligne « la source de la métaphore « lune » est

choisie, parce qu'elle peut former une analogie avec la douceur ou avec la paix, car, la lumière du soleil frappe souvent violemment le corps humain, alors que la lumière de la lune n'exerce aucune violence sur le corps humain ». Tandis que le nom propre « Mbouetete » se rend en français par « étoile » et signifie astre nocturne lumineux. Il est considéré comme une métaphore astronomique parce qu'il reçoit des sèmes positifs de la notoriété, la brillance et la vision. Les beembe le concèdent comme noms propres des humains pour des fins esthétiques mais surtout clairvoyantes. D'autres expressions métaphoriques astronomiques sont avec les noms propres traduisant les cieux et la lumière produite par la lune :

36. *MAYOULOU = Les cieux*

37. *MOUESSE = Lumière produite par la lune*

Les noms « Mayoulou » et « Mouesse » sont de la nomenclature des noms communs des astres métamorphosés en noms propres de personnes. Ce décalage sémantique confère à ces noms propres une valeur métaphorique, laquelle est issue du domaine de l'astronomie. Dans l'exemple (39), « Mayoulou », en français les « cieux » signifie ce qui est placé là-haut ou au-dessus. En effet, les beembe l'utilisent comme un nom propre divin donc de providence. Ce qui revient à dire que les enfants qui en portent manifestent souvent une particularité comportementale relative au bonheur, à la chance et à la sagesse. Aussi, « Mayoulou » peut être considéré comme un élu de Dieu, c'est-à-dire un enfant obtenu par la volonté de Dieu. Par contre le second nom propre « Mouesse » en français la lumière, c'est-à-dire ce qui arrive par bonheur. Il est donné aux enfants qui sont nés dans la foi à qui l'on souhaite une vie meilleure. Chacune de ces analogies octroyées à l'homme peut traduire une caractérisation positive dans l'onomastique beembe. Aussi, les beembe recourent à la métaphore météorologique pour créer des noms propres de personnes pour des fins esthétiques et d'innovations.

6.1.4.2. Noms propres et métaphore météorologique

Comme d'autres domaines, le domaine météorologique est toutefois sollicité pour créer des noms propres chez les beembe. Ce processus d'immigration d'un domaine abstrait pour le domaine concret est à l'origine des métaphores météorologique, comme on peut le lire à partir de ces exemples :

38. *NZASSI = Tonnerre*

39. *NKINDOUMOU = Grondement*

Chacun de ces noms propres suggère une valeur métaphorique lorsqu'ils sont traduits en français. En effet, le nom propre « Nzassi », littéralement en français « tonnerre » signifie décharge électrique naturelle. Il est une métaphore météorologique traduisant la peur. Chez les beembe, les parents attribuent ce nom propre aux enfants qui sont nés dans les foyers où les parents ont de problèmes maléfiques dans leur progéniture. Ainsi, pour faire peur aux génies sorciers, ils sont obligés de recourir à ce nom intimidant pour les avertir que cet enfant est intouchable. Il en est de même pour le nom propre « Nkindoumou » qui en français se traduit « grondement » qui signifie intimider. Ce dernier est l'expression métaphorique d'un fléau créant des perturbations sociales. Ce nom propre est alors attribué aux enfants qui naissent d'une union conflictuelle : grossesse dont l'auteur est douteux, femme imposée. Il peut également être attribué à un enfant qui naît dans un foyer où les parents perdent successivement. Il est aussi considéré comme une métaphore

météorologique, du fait qu'il vient du domaine abstrait pour devenir un nom propre de personnes. Dans les extraits suivants, les noms de saison « Kikala », « Ndolo », « Mvoula » et « KioSSI » représentent des référents naturels lesquels sont choisis par les beembe pour devenir des noms propres de personnes à valeur métaphorique, comme on peut le remarquer à travers les exemples susmentionnés :

- 40. KIKALA = *Petite saison sèche*
- 41. NDOLO = *Période de très forte pluie*
- 42. MVOULA = *La pluie*
- 43. KIOSSI = *La fraîcheur*

Par le phénomène de lexicalisation, ces noms dénotent les phénomènes naturels puis deviennent des noms propres de personnes. Leur traduction en français peut exercer la fonction métaphorique, puisqu'ils sont construits dans deux domaines incompatibles : le domaine météorologique et celui des êtres humains. Le premier nom propre « Kikala » désigne en français «la petite saison sèche ». C'est une période intercalée entre « Ndolo » allant de mars à mi-mai et « Tombo » d'octobre à mi-janvier. Chez les beembe, ce nom traduit une difficulté, le cas échéant, une pénurie des produits agricoles quelconque pendant une période donnée. Il est l'expression métaphorique d'une maison sans provision. Il est souvent attribué aux enfants qui naissent dans la période où les parents traversent des moments difficiles souvent financiers. Contrairement à « Kikala » qui dénote la précarité ou le déficit, les noms propres « Mvoula »/ « Ndolo » désignent pour l'un, la pluie, pour l'autre, la grande saison de pluie. Ces deux noms propres symbolisent souvent la richesse et le bonheur. Par exemple, « Mvoula » peut dégager deux sens lorsqu'ils deviennent nom propre de personne chez les beembe. Premièrement, « Mvoula » est un nom propre qui est donné à un enfant né suite à une grande pluie ou pendant la saison de pluie suivant les circonstances qui accompagnent cette naissance. Deuxièmement, la pluie apporte la richesse, le beau temps, puisque c'est la période favorable à l'agriculture. Dans ce contexte, le peuple beembe choisit ce nom propre pour traduire métaphoriquement la satisfaction, la gaieté ou la réjouissance. Troisièmement, « Mvoula » peut également être l'expression métaphorique du malheur chez les beembe lorsqu'il y a abondance des pluies, autrement appelé « Ndolo », grande saison de pluie. Ces pluies affectent souvent les plantations. Le quatrième nom propre « KioSSI » est considéré comme une métaphore climatique, parce qu'il traduit la fraîcheur ou le froid. Chez les beembe, ce nom peut avoir une évocation stylistique de la lenteur dans l'exécution des tâches, des activités, la prise des décisions, notamment dans la résolution des problèmes.

Conclusion

La présente étude portée sur l'analyse stylistique des noms propres métaphoriques chez les beembe vise l'analyse et l'interprétation omniprésente métaphorique dans les noms propres. Pour répondre aux interrogations suscitées par notre problématique, nous avons fondé notre réflexion sur trois hypothèses. D'abord, chez les beembe, la métaphore devient un facteur favorable de création des noms propres. Ces noms propres peuvent recevoir une caractérisation expressive appréciative ou tragique en suscitant des effets évocateurs liés à la mort, à la tristesse et au bonheur. Ensuite, les noms propres beembe sont couramment motivés et contextualisés, du fait qu'ils renvoient souvent à une réalité sociétale propre à l'identité culturelle et idéologique propre à ce peuple. Enfin, les noms propres beembe lorsqu'ils se métaphorisent ne désignent pas forcément les individus, mais surtout se construisent sur plusieurs domaines incompatibles à savoir le champ lexical de la mort, des

animaux, des idées, pensées ou celui des phénomènes astronomiques et météorologiques. En définitive, nous pouvons affirmer que nos hypothèses se vérifient. La métaphore est un puissant vecteur favorisant la création des noms propres chez les beembe. Ainsi, pour les mêmes effets évocateurs, nous trouvons d'autres procédés rhétoriques dans les noms propres beembe : il s'agit de la métonymie qui constitue aussi l'un des mécanismes permettant la création des noms propres et qui pourrait également faire l'objet d'autres réflexions dans la même expertise.

Bibliographie

- Bernicot J. (1981), « L'étude expérimentale des métaphores », In : *L'année psychologique*, vol. 81, n°2. pp. 465-483.
- Bertho E. (2021), « Noms propres et métaphore : des mondes sémantiques dans le reflet des violettes. Autour de Keith Basso, L'eau se mêle à la boue dans un bassin à ciel ouvert », Logito, n°, pp.
- Bromberger C. (1982), « Pour une analyse anthropologique des noms de personnes. », In : *Langages*, 16^e année, n°66, Le Nom Propre, pp. 103-124.
- Boungou P. (1985), Contacts linguistiques entre les groupes Téké et Koongo : Essai de comparaison lexicale des dialectes laalé et beembe. Mémoire de DES, Département de Linguistique, Faculté des Lettres et Sciences Humaines, UMN, Brazzaville.
- Danjou-Flaux (1991), « L'antonomase du nom propre ou la mémoire du référent ». In : *Langue française*, n°92, Syntaxe et sémantique des noms propres. pp. 26-45.
- Derive J. (2021), « Des usages de la métaphore. Théorie et illustration par quelques exemples dioula (Côte d'Ivoire) », *Villejuif, lacito-Publications, Anthropologie linguistique et sociale de la parole* 1, pp. 83-106
- Diller A-M, (1991), « Cohérence métaphorique, action verbale et action mentale », In : *Communications, Sémantique cognitive*, n°53, pp. 209-228.
- Dupre G. (1985), *Les naissances d'une société : espace et historicité chez les Beembe du Congo*, Paris ORSTOM.
- Dupre M-C, (1982), « Histoire et rituel. Observation du SIKU en pays beembe. République Populaire du Congo », *Cahier ORSTOM*, série sciences humaines, volume XVIII, N°2.
- Elongo, A. (2015), « Expressivité stylistique des noms propres métaphoriques congolais traduits en langue française », *Revue des Sciences du Langage et de la Communication*, n°5, pp.289-314.
- Gary-Prieur, M-N (1991), « Le nom propre constitue-t-il une catégorie linguistique ? », In : *Langue française*, n°92, 1991. Syntaxe et sémantique des noms propres. pp. 4-25.
- Gineste, M.-D et Scart-Lhomme V. (1999), « Comment comprenons-nous les métaphores ? », In : *L'année psychologique*, vol. 99, n°3, pp. 447-492.
- Griaule M. (1942), « Noms propres d'animaux domestiques (Abyssinie) ». In : *Journal de la Société des Africanistes*, tome 12, pp. 55-65.
- Grimaud M. (1991), « Les onomastiques. Champs, méthodes et perspectives (suite et fin). II - État des lieux ». In : *Nouvelle revue d'onomastique*, n°17-18, pp. 9-24.
- Holas B. (1953), « Remarque sur la valeur sociologique du nom dans les sociétés traditionnelles de l'Ouest africain ». In : *Journal de la Société des Africanistes*, tome 23. pp. 77-86.
- Jacquot A. (1962), « Notes sur la phonologie du beembe (Congo) », *JAL*, 1-3 : 232-242.
- Jacquot A. (1974), *Essai de morphosyntaxe des parlers kongo*, Paris : Editions Klincksieck. Langues et Littératures de l'Afrique noire 10.287 pages.
- Jacquot A. (1981), *Etudes beembe (Congo) : Esquisse linguistique : devinettes et proverbes*. Travaux et documents de l'ORSTOM, 133. Paris : ORSTOM. 319 pages.

- Jodogne O. et Dauzat A. (1951), « Dictionnaire étymologique des noms de famille et prénoms français », Paris, Larousse, In : *Revue Internationale d'Onomastique*, 4e année N°2, pp. 151-155.
- Kala-Ngoma B. (1990), *Les Beembé, (Congo) : XVIII-XIXème siècle, Esquisse des dynamiques d'intégration, de différenciation et d'individualisation d'une société lignagère*, Thèse de Doctorat d'Histoire, Université de Paris I, Panthéon, Sorbonne, Paris.
- KOUARATA G. N. (2015), *Grammaire beembe. Langue bantu (H.10) du Congo-Brazzaville*, Edilivre, 152 pages.
- KLEIBER G. (2005), « Les noms propres « modifiés » par même ». In : *Langue française*, n°146, 2005. Noms propres : la modification. pp. 114-126.
- MANCZAK W. (1968), « Le nom propre et le nom commun ». In: *Revue Internationale d'Onomastique*, 20e année N°3, pp. 205-218.
- MANIACKY J. (2000), « Le vocabulaire de la faune en kibeembe (H.11) ». *AAP* 62 :151-161.
- MFOUTOU J-A, (2018), *Parlons beembe*, Paris, l'Harmattan.
- MOLINO J. (1982), « Le nom propre dans la langue ». In : *Langages*, 16e année, n°66, Le Nom Propre. pp. 5-20.
- MOUVOULA S. (2003), *L'éducation à travers les rites juridiques chez les beembe*, mémoire de CAPES, Brazzaville, Ecole Normale Supérieure.
- NDINGA MBO A. C. (2004), *Onomastique et histoire au Congo-Brazzaville*, Paris, L'Harmattan.
- NIMY V. (2002), *Kalla la noyée. Kalla wa wila mu mamba. Conte beembé du Congo. (Texte en beembé et traduction française.)*, Paris : L'Harmattan, La légende des mondes. (Soumbala).
- NIMY V. (2002), *Maa Mboyoy. La mère aimante. Conte beembé du Congo. (Texte en beembé et traduction française.)*, Paris : L'Harmattan, La légende des mondes. (Soumbala).
- NZETE P. (1986), « Le système d'appellation des personnes au Congo : tradition et évolution », *La Revue des Sciences sociales*, n° 8, pp.157-173.
- PHILIPPSON G. et BOUNGOU P. (1999), « Eléments de tonologie beembe (H.11) ». Dans Jean Alain Blanchon et Denis Creissels (éditeurs). *Issues in Bantu tonology*. Cologne : Rüdiger Köppe Verlag. Grammatische Analysen Sprachen 10 : 83-107.
- POSENER G. (1937), « Une liste de noms propres étrangers sur deux ostraca hiératiques du Nouvel Empire ». In : *Syria*. Tome 18, fascicule 2, pp. 183-197.
- RICŒUR P. (1972), « La métaphore et le problème central de l'herméneutique », In : *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, tome 70, n°5, pp. 93-112.
- RIFFATERRE M. (1969), « La métaphore filée dans la poésie surréaliste », In : *Langue française*, n°3, La stylistique. pp. 46-60.
- TSOKO-TONGO T. (1988), *Processus diachronique et synchronique d'acculturation : les emprunts français en kibeembe*, Thèse de doctorat en Ethnologie, Université Paris 7.
- TSOUARI A. (2001), *L'arbre des sages ; the three of wisdom mboongi ; 800 proverbes beembe de mouyondzi*. Edition trilingue français-anglais-beembe, s.l. : L'Harmattan, collection Terrain, récits et fictions.
- VAXELAIRE J-L, (2009), « Lexicologie du nom propre et onomastique », In : *Nouvelle revue d'onomastique*, n°51, pp. 301-315.
- VINCENT G. (1976), « La métaphore vive » de Paul Ricœur. In : *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 56e année n°4, *Rendre compte de Dieu*. pp. 567-581.
- WILMET M. (1995), « Le nom propre en linguistique et en littérature [en ligne] », Bruxelles, *Académie royale de langue et de littérature françaises de Belgique*, Disponible sur : < www.arllfb.be >

6.2. Sens et portée des noms dans le culte Orò chez les Yoruba du Bénin

Bio Sourou Oladélé YAYI

Université d'Abomey-Calavi-Bénin

Résumé : Orò est un culte identitaire des Yoruba. Il se pratique au Nigéria, dans le yorubaland, et au Bénin, dans le département du Plateau et l'ancien royaume de Sàbè, deux régions peuplées essentiellement de populations yoruba. La divinité Orò occupe une place importante dans le panthéon yoruba ; paradoxalement elle est moins connue, du moins dans le domaine de la recherche. Cette étude s'intéresse à la pratique du culte au Bénin. Elle s'intéresse spécifiquement aux noms des différentes entités composant la divinité, ceux de ses dignitaires et des enfants nés sous son signe. Prenant appui sur les approches expérimentale, sémantique et sociocritique, elle dévoile les significations de ces noms et montre leur convergence avec les fonctions de leurs porteurs. Ainsi, les noms des divinités mettent en relief la fonction de régulation sociale du culte ; ceux des dignitaires, les rôles qu'ils assument au sein de la structure faïtière du culte ; ceux des enfants nés sous le signe de la divinité, la foi de la communauté religieuse en la divinité comme une protectrice infaillible. Ces noms fonctionnent comme des fragments ; ils sont vecteurs de connaissances sur le culte.

Mots clés : Culte Orò, noms, significations, fonctions, sources de connaissance.

Title: The meaning and the reach of names in Oro cult.

Oro is an identity cult of the Yoruba ethnic groups. It is practiced in the Yoruba land of Nigeria and in Benin Republic, in the department of "Plateau" and the old kingdom of Sàbè, two regions inhabited essentially by Yoruba populations. The Oro divinity fills an important place in the Yoruba pantheon; paradoxically it is less known in the research area. This study is interested in the practice of the cult in Benin Republic. It is specifically interested in the names of different entities composing the divinity, those of its dignitaries and those of children born under its sign. Taking support from the experimental, semantic and sociocriticism approach, it reveals the meanings and showing their convergence with the functions of their bearers. In this way, the names of divinities bring out the function of social regulation of worship or cult, those of dignitaries, the roles that they hold within the basic structure of worship, those of people, the faith of the religious community in the divinity as an infaillible protective. These names are sources of information for the knowledge of the cult.

Key-words: Oro cult, names, meanings, functions, sources of knowledge.

Introduction

La divinité Orò occupe une place importante dans le panthéon yoruba. Paradoxalement, elle est moins connue, du moins dans le domaine de la recherche. Cet état de chose se justifie par le grand secret qui entoure la divinité. En effet, ses dignitaires se refusent souvent d'en parler, de peur qu'il ne s'échappe de leur "bouche" une parole qui la descende de son piédestal sacré, pour la laisser choir dans le profane. Orò, c'est la loi du silence. Heureusement, à l'occasion du culte annuel qui lui est consacré, s'entendent certaines paroles. Parmi celles-ci, figurent en bonne place les noms.

Or, le nom dans l'aire culturelle Adja-Fon, explique G. Guédou (1976, p. 342), est « une réalité ethnologique, un xó où l'on peut lire les préoccupations passées, actuelles et futures

du groupe dans lequel est né le porteur. » A. Bogniaho (1987, p. 59), s'inscrit dans la même perspective que Guédou, quand il affirme que « Donner un nom à son enfant représente pour le Béninois un acte responsable par lequel il fixe le passé, le présent et envisage l'avenir ». Pour C. Seydou (1977, p. 187),

... le nom propre de personne se révèle le plus souvent comme le point focal de tout un faisceau d'attitudes mentales, éthiques et sociales, de croyances et de pratiques qui, le dénonçant comme l'un de ces lieux privilégiés où se croisent les différents plans qui structurent la vie et la pensée humaines, l'assimilent en quelque sorte à la personne elle-même.

Le statut assigné au nom dans l'aire culturelle yoruba n'est guère différent de celui qu'on lui accorde dans les cultures fon, peulh et d'autres cultures, surtout celles de l'oralité. Le nom sert non seulement à désigner, mais il traduit aussi une vision du monde. Dans cette perspective, on peut s'interroger sur le sens des noms et le « faisceau d'attitudes mentales » qui s'y cache dans le culte Orò, cette sphère culturelle et cultuelle fortement hiérarchisée. Le culte dévoile trois catégories de nom : celle des divinités, celle des dignitaires et celle des enfants nés sous le signe de la divinité. Chaque catégorie ne révèle-t-elle pas la fonction particulière du groupe la portant ? Tous ces noms liés au culte Orò ne sont-ils vecteurs de connaissance de cette mystique ?

Cette réflexion vise globalement à étudier le sens et le fonctionnement des noms dans le culte Orò. De façon spécifique, elle se propose de montrer que les noms des divinités révèlent la fonction de régulation sociale du culte ; ceux des dignitaires, leur rôle dans la structure faïtière du culte ; ceux des enfants nés sous le signe de Orò, la croyance des fidèles en la divinité comme une protectrice infailible. Pour faciliter l'atteinte de ces objectifs, nous postulons que les noms liés au culte Orò sont à la fois significatifs et fonctionnels.

Pour vérifier ce postulat, la méthodologie choisie associe deux champs d'étude : les approches sémantique et sociocritique. La première permet de dégager le sens des noms et de vérifier leur convergence avec la fonction de leurs porteurs. La dernière prend en compte l'ancrage socioculturel de ces noms.

6.2.1. Adéquation sémantique entre les noms et les fonctions de leurs porteurs

Orò est un culte qui se pratique par les populations Yoruba installées au Nigéria et au Bénin. Cette étude s'intéresse à la pratique du culte au Bénin. Au Bénin, le culte s'observe essentiellement dans un espace éclaté en deux zones : le département du Plateau, réunissant les communes d'Ifangny, Sakété, Aja-Ouèrè, Pobè, Kétou et l'ancien royaume de Šàbè, regroupant les communes de Savè, Ouèssè et Tchaourou. Contrairement aux autres divinités du panthéon yoruba, Orò est une divinité composite; chaque entité assume une fonction spécifique. Il en est de même des membres de la société initiatique organisée autour de la divinité.

6.2.1.1. Dénominations et fonctions des divinités

Il s'observe quelques différences dans les appellations des divinités constituant la divinité dans le Plateau et la région Šàbè. Dans le Plateau, les entités composant Orò sont dénommées Ajá Orò, Majowú, Pakòkò ẹ̀kò et Elèkùrò, alors que dans la région Šàbè, elles portent les noms Ajá Orò, Yakubu, Oròkorò, Olàdùrà et Baba Àgbà. Une description sémantique de ces dénominations permet de mieux cerner l'adéquation entre ces noms et la fonction assumée par les divinités qui les portent.

- Ajá Orò : Ajá - Orò
nom / nom
Chien Orò

Littéralement, Ajá Orò signifie "chien de Orò".

Le chien aboie et se perçoit symboliquement comme le compagnon fidèle, parfois le guide, l'éclaireur du chasseur dans sa quête de gibier. Il joue aussi le rôle de sentinelle. Les entités portant ce nom dans le culte Orò se reconnaissent, comme les chiens ordinaires, par des sifflements ou aboiements qui glacent les cœurs d'épouvante. Leur rôle n'est guère différent de celui des chiens. En effet, les Ajá Orò accompagnent les autres Orò dans leurs déplacements, tout au long de la nuit, surtout Majowú et ses nombreux enfants. Ils sont comme des sentinelles pour les autres. La voix des Ajá Orò peut s'entendre à tout moment, même en dehors de la période du culte, quand le village est menacé de péril.

- Majowú: Ma - j(ẹ) owú
Neg / v / nom
Ne pas manger jalousie

Majowú signifie "ne pas manger jalousie". En langage plus élaboré, nous dirons simplement "ne sois pas jalouse". Le nom de cette divinité est une phrase impérative exhortant à ne pas verser dans la jalousie, un travers social, aux conséquences néfastes pour la famille.

Pendant le culte, Majowú et ses nombreux enfants, appelés Sẹgin, vont de maison en maison pour combler les populations de bénédictions et dénoncer aussi publiquement les mauvaises conduites des femmes dans la société, surtout la jalousie.

- Pakọkọ ẹkọ : Pa - kọkọ - ẹkọ
V / idéo / sub
Faire kọkọ akassa

Kọkọ est un idéophone. C'est un son guttural exprimant l'agitation, l'impatience devant une situation donnée. Ce son ressemble au cri prolongé que pousse une poule voulant pondre. L'akassa est une pâte blanche en boule, obtenue à partir de l'amidon du maïs. Pakọkọ ẹkọ signifie "s'agiter, être intenable devant l'akassa". La divinité qui porte ce nom reçoit en sacrifice, pendant le culte, des dizaines de bassine d'akassa. Elle s'en régale sans retenue. Le nom Pakọkọ ẹkọ traduit l'attitude gloutonne de la divinité devant l'akassa ; le nom est métonymique.

La divinité sort rarement. Sa présence se reconnaît par le son "kọkọ" qu'elle émet le long de son parcours. Par ce bruit, la divinité attire l'attention des populations sur le défaut social que constitue la gourmandise.

- Elẹkùrọ : El (oní) - ẹkùrọ
nom / sub
possesseur palmiste

Elẹkùrọ signifie "possesseur du palmiste".

L'obtention du palmiste est le résultat d'un travail soutenu, harassant. Dans la société yoruba, cette activité est réservée à la femme. Aussi, le nom Elẹkùrọ exprime-t-il le labeur, le sacrifice des femmes.

La divinité désignée par ce nom sort souvent les 3^e, 7^e et 17^e jours du culte. Ces jours sont consacrés aux rituels les plus importants, notamment la purification et l'exorcisme. Elẹkùrọ se signale par le bruit des céréales qu'elle vanne le long de son parcours. La fonction de cette divinité est essentiellement incitative : rappeler aux dignitaires du culte qu'ils ne doivent pas reculer devant quelque sacrifice, pour assurer le succès des rituels.

- Yakubu :

C'est un nom musulman qui connote chez les Yoruba la violence. La divinité qui le porte se signale par un martèlement terrible du sol qu'émettent les sabots du cheval qu'elle

chevaucherait. Yakubu s'en prend exclusivement aux ustensiles de cuisine que les femmes ont négligemment abandonnés sur la cour, surtout aux jarres. Elle les détruit sans ménagement. Son passage laisse toujours derrière elle un champ de ruine considérable. Pour éviter sa fureur contre ces objets, les chefs de famille, à son approche, lui lancent quelques pièces de monnaie. Ils accompagnent leur geste de « *kaï Yakubu ! kaï Yakubu !* », pour dissuader la divinité de passer à l'acte de destruction. Yakubu est un Orò violent et destructeur. Il n'apparaît qu'une seule fois pendant la période du culte ; il peut même arriver qu'il n'apparaisse pas du tout, à la grande joie des femmes.

- Oròkorò : Orò - k (i) - Orò
nom / infixe / nom
Orò mauvais Orò

Ce nom est formé de l'infixe *kí*, placé au centre du substantif Orò dupliqué : Orò/ *kí* / Orò. « L'infixe *kí* placé au centre de la forme redupliquée d'un nominal permet de donner une valeur le plus souvent péjorative à celui-ci », explique M. Sachnine (1997, p.33). Littéralement, Oròkorò désigne les "mauvais Orò".

Spécialistes d'injures et toujours grossières, les entités désignées par ce nom dans le culte fustigent les mœurs légères, les mauvais comportements, surtout chez les femmes et les jeunes filles. Ayant une voix très fine, comparable à celle d'un fausset, les Oròkorò accompagnent toujours leurs insultes de longs rires très moqueurs, pour faire plus mal à leurs victimes. Elles sortent la nuit et exclusivement pendant la période du culte.

- Olàdùrà : Ol (oní) àdùrà "
nom / sub
Possesseur prière

Littéralement, Olàdùrà signifie "possesseur de prière".

Les Olàdùrà comblent les populations de bénédictions et de prières diverses. Ces divinités accompagnent toujours leurs prières, leurs bons vœux à l'endroit des populations de très belles mélodies, ce qui fait qu'on les désigne aussi par le vocable de Olorin qui, littéralement, signifie "chanteurs". Des individus peuvent se référer à ces entités pour commander des intentions de prière contre des promesses. Si ces intentions sont réalisées, ils paient l'année suivante. Tout comme les Oròkorò, les Olàdùrà apparaissent la nuit, exclusivement pendant la période que dure le culte.

- Baba Àgbà : Baba - Àgbà :
Sub / adj. qual
Père grand

Baba Àgbà signifie "père grand". Ici, grand connote la puissance, l'omnipotence. Baba Àgbà signifie donc le père le plus puissant, l'omnipotent.

Dans la hiérarchie des entités composant Orò dans la région Sàbè, Baba Àgbà est effectivement le chef suprême. Quand il apparaît, tous les autres Orò s'éclipsent de façon spontanée de la scène du village, sauf les Ajá Orò qui redoublent d'ardeur, dans leurs aboiements. La troupe des jeunes escorteurs de Orò voit aussi ses rangs s'éclaircir : les escorteurs qui ne sont pas suffisamment immunisés contre les puissances occultes disparaissent des rangs et se calfeutrent chez eux, comme les non-initiés. Le reste de la troupe change le répertoire des chants et commence à exécuter des chants exprimant la gravité de l'instant. Dans les chambres, c'est la peur totale : les murs lézardés sont précipitamment bouchés par des haillons ; les lampes dont les mèches étaient complètement rabattues sont carrément éteintes ; plus aucun bruit n'est perceptible, sauf la voix grave de Baba Àgbà, invitant tel ou tel Ancien à le rejoindre sur la place publique ou la place du marché du village. Baba Àgbà purifie le village et le désinfecte de toutes les infections engendrées par les puissances du mal. Il peut apparaître à tout moment, même en dehors de la période du culte, de jour comme de nuit, quand le village est menacé par un péril.

Tableau de synthèse.

Nom	Signification	Fonction de la divinité portant le nom
Ajá Orò	"Chien de Orò"	Accompagner les autres Orò; sentinelle des autres Orò.
Majowú	"Ne sois pas jalouse"	Dénoncer publiquement les mauvaises conduites des femmes, surtout la jalousie.
Pakọkọkọ	"S'agiter, être intenable devant l'akassa"	Attirer l'attention des populations sur le défaut social que constitue la gourmandise.
Elèkùrò	"Possesseur du palmiste" (labeur, sacrifice)	Rappeler aux dignitaires du culte qu'aucun sacrifice ne sera de trop pour garantir le succès des rituels salvateurs pour le peuple.
Oládúrà	"Possesseur de prière"	Comblar les populations de bénédictions.
Oròkorò	"Mauvais Orò"	Dénoncer les déviances sociales par les injures grossières.
Yakubu	"violence"	Dénoncer la négligence des femmes en cassant les ustensiles abandonnées sur la cour.
Bàbá àgbà	"Père grand" (l'Omnipotent, le Tout-puissant)	Purifier le village, le désinfecter de toutes les infections engendrées par les puissances du mal.

Au terme de l'analyse sémantique des noms que portent les différentes entités constituant Orò et la présentation de la fonction de chacune de ces divinités, on peut raisonnablement conclure qu'il existe une adéquation entre le nom de la divinité et le rôle qu'elle joue dans le culte. Tous ces noms se déploient comme des étiquettes renseignant sur la mission assignée à chaque divinité.

Cette convergence entre la signification du nom et la fonction de son porteur s'observe également entre les noms des dignitaires du culte et leur mission.

6.2.1.2. Adéquation entre les dénominations des dignitaires et leurs fonctions

Orò est une Société dont l'organisation ne se laisse pas appréhender facilement. Elle a une structure comprenant des membres visibles, mais aussi des membres invisibles. Ces derniers sont souvent les plus actifs. L'organisation varie d'une région à une autre, mais avec parfois des constantes.

6.2.1.2.1. Noms et fonctions des dignitaires dans le Plateau

Dans la région du Plateau, la gestion et l'organisation du culte sont échues à dix-neuf dignitaires : Ajana, Eléiti, Abore, Alaké, Ologere, Ogadàbà, Eleman, Aré Imuse, Elériogún, Apasé idaba, Agbése, Oluamo, Balogún Orò Baalé Orò, Asopa Orò, Olopa Orò, Alaga Orò, Atobo Orò, OtúnAjana. Chacun d'eux a un rôle spécifique. Les six premiers

détiennent les rôles les plus importants. En guise d'illustration, examinons leurs noms et les fonctions qu'ils assument.

- Ajana: A - ja (n) - na
Pron. ind / adv / v
On avec détermination frapper
Ajana signifie littéralement "on frappe avec détermination".

Le nom est essentiellement symbolique. Il révèle une étape importante du rituel de consécration de ce dignitaire, celle de la flagellation. En effet, celui-ci reçoit des coups de fouet symboliques des autres dignitaires qui participent au rituel. Cette flagellation a un double sens : c'est un geste de purification, mais aussi de transfert de pouvoirs. Ajana concentre en lui tous les pouvoirs des autres dignitaires. Ayant reçu son pouvoir de tous, tous lui doivent alors soumission. Ajana préside l'ordre initiatique. Il en est le chef suprême, celui à qui les autres dignitaires rendent compte.

- Eléiti: El (eni) - (ti) - (awa) - (lé) - (fi) - (eyin) - ti
Pron. dém / pron. rel / pron. pers / v / v / sub / v
Celui qui nous pouvoir mettre dos poser

Ce nom signifie "celui sur qui nous pouvons compter". En réalité, Eléiti est le dignitaire le plus puissant de la société Orò, du point de vue mystique. Sa présence ou la simple évocation de son nom dissuaderait les forces du mal de s'en prendre aux membres de la société. Il est le dernier rempart de l'ordre initiatique. Il est chargé de régler les différends, surtout d'ordre occulte pouvant survenir au cours du culte.

- Abore: A - bo - (a)re
Pron. rel / v / sub
Qui adorer autel

Littéralement, ce titre signifie "qui adore l'autel". Abore est le dignitaire qui assure le contrôle et la régularité des sacrifices à accomplir aux divinités pendant le culte Orò.

- Ologere: Ol (oní) - ogere
Nom / sub
Possesseur tambour

Ologere signifie littéralement "possesseur du tambour". C'est le titre que porte le dignitaire chargé d'accomplir les sacrifices aux tambours, de veiller à leur protection et de contrôler la régularité des paroles émises à l'occasion de leurs roulements.

- Alaké: Al (oní) - aké
Nom / sub
Possesseur hache

Littéralement, le nom signifie "possesseur de hache". Ce nom est en parfaite adéquation avec la fonction du dignitaire qui le porte. En effet, Alaké est le responsable des arbres sacrés. Il identifie les arbres à émonder pendant le rituel de purification ; leur élagage, nécessitant l'usage de la hache, se fait sous son contrôle.

- Ogadabà: Oga - adabà
Nom / nom
Chef colombe

Ogadabà signifie "chef de la colombe". Le nom est essentiellement métaphorique. La colombe est un passereau messenger de paix. Comme tous les oiseaux, elle chante, anime la nature. Ogadabà désigne en effet, le dignitaire chargé de coordonner les différentes animations au cours du culte, animations destinées à égayer les populations, à instaurer un climat de paix.

6.2.1.2.3. Noms et fonctions des dignitaires dans la région Šàbè

Dans cette région, quatre dignitaires constituent le socle visible de la société :

- Baba Olorò: Baba- Ol (oní) - Orò
nom / nom / nom
Père possesseur Orò

Ce nom signifie "Père possesseur de Orò". Le dignitaire qui porte ce titre est le patriarche de la famille dépositaire du culte dans le village. Il est la première autorité de la société. Baba Olorò préside la société, mais de façon discrète. Il en est le chef spirituel et le garant des normes en matière de pratiques cultuelles. Baba Olorò joue en réalité un rôle honorifique, Ajana étant le vrai détenteur du pouvoir.

- Ajana : le sens est le même que celui du Plateau.
Il est l'homme le plus puissant et le plus redoutable de la société. Il préside le conseil de la société. Il est l'organisateur en chef des cérémonies rituelles. Il répond à tous les problèmes touchant la société. C'est la figure la plus crainte. Mais sa puissance, il la doit, surtout aux hommes et femmes inconnus terrés dans l'ombre.

- Adàbà Orò :Adàbà -Orò
Nom / nom
Colombe Orò

Au sens littéral, Adàbà Orò signifie "la colombe de Orò". Il est l'équivalent de Ogaḍàbà du Plateau. Il est l'animateur en chef de la société. Il est plus proche des jeunes qu'il organise pour les différentes animations, à travers le village. Il veille sur les Agbà Orò, les tam-tams sacrés, rôle que joue Ologere, dans le Plateau.

- Iya l'Orò : Iya - l'(oní)– Orò
Nom / nom / nom
Mère possesseur Orò

Iya l'Orò signifie "mère possesseur de Orò". Iya renvoie essentiellement à deux réalités : la femme ménagère, mère de foyer et la sorcière. Iya l'Orò est la seule femme connue de l'équipe dirigeante de la Société. Selon la croyance populaire, ce rôle ne peut être tenu que par une femme au pouvoir redoutable, donc une sorcière. Du coup, Iya l'Orò est assimilée à une sorcière, d'où la crainte qu'elle inspire. Les plus grandes décisions ne peuvent être prises sans son accord. Par elle, serait déjoué le plan machiavélique des sorciers et sorcières. Iya l'Orò dirige par ailleurs la cuisson des repas offerts à Orò, pendant le culte. Elle psalmodie enfin les panégyriques dédiés aux différentes entités composant Orò. Les titres que portent les dignitaires, aussi bien dans le Plateau que dans la région Šàbè, sont évocateurs, symboliques. Ils apportent des informations, des précisions sur les fonctions que ces dignitaires occupent, de façon implicite ou explicite.

Outre la symétrie qui existe entre les noms des divinités et les fonctions qu'elles assument, les titres des dignitaires et le rôle que ceux-ci jouent dans la structure faïtière de la société organisée autour de la divinité, certains noms sont révélateurs de la fonction du culte et de la perception des fidèles sur la divinité.

6.2.2. Les noms, reflet de la fonction du culte et de la foi des fidèles

Les noms des divinités et ceux que portent les personnes nées sous le signe de Orò sont illustratifs de cette réalité.

6.2.2.1. Noms des divinités : une mise en relief de la fonction de régulation sociale du culte

Dans un article consacré à l'histoire de la fondation du royaume de Sakété, F. Campbell (1956, p. 22), s'est intéressé aux divinités peuplant ce royaume. Il y définit Orò comme « Le dieu de la forêt, divinité sifflante et nocturne inventée pour calmer les femmes jalouses. » Cette définition que donne Campbell de Orò est superficielle, très partielle et réductrice. Elle a cependant l'avantage de mettre en relief une fonction de la divinité, « calmer les femmes jalouses ». P. Falcon (1970, p. 165), cerne mieux la fonction de la divinité, lorsqu'il écrit : « Oro inspire une grande crainte. Il continue à poursuivre les malfaiteurs, voleurs, femmes adultères, et surtout les sorciers et sorcières... Il a pour but d'éloigner les mauvais esprits qui troublent la paix du village. » Les dignitaires du culte interrogés sur la fonction du culte sont unanimes : « Ètùtù ni a maa fi Orò se », Orò sert à purifier. Purifier, c'est débarrasser les souillures, rendre pur, mettre de l'ordre où le désordre s'est installé, pour le bonheur individuel et celui de la communauté tout entière. Au demeurant, Orò a une fonction de régulation sociale. Cette fonction s'appréhende à travers les dénominations des différentes entités constituant son monde. Ces noms, essentiellement symboliques, se subdivisent en deux embranchements. Certains stigmatisent les défauts sociaux; d'autres célèbrent des vertus. Les noms qui expriment les travers de la société sont: Pakòkò ẹkò, Oròkorò, Yakubu et Majowú. Quant à Olàdùrà, Elèkùrò et Bàbà àgbà, ils sont l'expression de la quête de l'ordre social.

En effet, Pakòkò ẹkò, qui signifie 'S'agiter, être intenable devant l'akassa', est l'expression de la gloutonnerie. Les Oròkorò, 'Mauvais Orò', incarnent les grossièretés. Ils révèlent au grand jour les mauvais comportements que dissimulent les uns et les autres: l'adultère, la frivolité, le mensonge, le vol, la délation, etc. Leurs auteurs sont publiquement dénoncés et tournés en dérision. Yakubu est le prototype de la violence. Mais sa violence, il l'oriente toujours contre les ustensiles de cuisine négligemment laissés par les femmes, sur la cour. Quant à Majowú, 'Ne soit pas jalouse', il rappelle au public l'indiscrétion. Majowú dénonce avec véhémence la sournoiserie, la mauvaise conduite des femmes jalouses.

Les paroles de ces différentes entités sont toujours relayées par la population. La peur d'être dénoncés publiquement amène les uns et les autres, surtout les femmes, à bien se comporter. Ces noms montrent à la société ses propres maux, les défauts qui sont sources de son dysfonctionnement et invitent à un comportement vertueux. Ils sont comme une satire avec recherche d'effets.

Les mauvais comportements sociaux ne sont pas les seuls facteurs du désordre, d'autres maux (la sorcellerie et tous ses corollaires, la stérilité, la maladie, etc.) affectent aussi l'équilibre social. Les désignatifs Olàdùrà, Elèkùrò et Bàbà àgbà fonctionnent comme des thérapies contre ces périls qui menacent l'ordre social.

En effet, Olàdùrà, "possesseur de prière", comble les populations de prières, de bénédictions. Ces prières couvrent des domaines variés: guérir des maladies aussi bien physiques que spirituelles; combler de progéniture abondante; ouvrir des portes de l'emploi générateur de paix; etc. Quant à Elèkùrò, il célèbre le travail bien fait et enseigne l'endurance, le courage face à toutes les épreuves de la vie. Enfin, Bàbà àgbà signifie la toute-puissance. Il est l'ultime recours, lorsque les autres Orò échouent dans leur mission de paix sociale. Maître des cérémonies des rituels d'exorcisme et surtout de purification, son nom est porteur de paix, du rétablissement de l'ordre, de joie. Olàdùrà, Bàbà àgbà et Elèkùrò ont une connotation particulièrement positive dans la communauté; ils symbolisent des vertus indispensables à un mieux-être individuel et collectif.

Au demeurant, les noms que portent les divinités et les fonctions qu'elles assument sont convergents. Certains noms (Majowú, Pakọkọ, Oròkorò, Yakubu) traduisent les défauts de la société et invitent, en filigrane, à les corriger. D'autres (Elèkùrò) célèbrent les vertus, gages de paix, auxquelles la communauté est conviée. D'autres enfin (Olàdùrà, Bàbá àgbà) sont comme des thérapies contre les maux face auxquels la communauté est sans arme. L'ensemble de ces dénominations participent de facto à la régulation de l'ordre social, dans tous ses aspects. Les noms de consécration des enfants nés sous le signe de Orò ne sont pas moins évocateurs.

6.2.2.2. Noms des enfants nés sous le signe de Orò, actes de foi en la divinité

Les noms de personne associés à la divinité Orò sont nombreux et variés. On les rencontre, aussi bien dans le Plateau que dans la région Šàbè. Parmi les plus récurrents, nous avons, par exemple, Aboròdé, Oròbiyi, Oròleku, Orògbami, Orògbèmi, Oròtópé, Oloròdé, Adio Orò. Ces noms sont généralement formés à partir du radical « Orò », nom de la divinité, ou par adjonction du terme « Orò » à un autre prénom. Chaque nom est en réalité une phrase ayant un sens bien défini. Examinons les noms ci-dessus, en guise d'illustration :

- Aboròdé : A - b(a) - Orò - dé

Pron. rel/ prép / nom / v

Qui avec Orò arriver

Aboròdé signifie littéralement "qui avec Orò est arrivé". Ce nom désigne simplement un enfant né pendant la période du culte Orò.

- Oròbiyi : Orò - bi - (è)yi(n)

Nom / v / pron. dém

Orò naître celui-ci

Oròbiyi signifie "Orò a donné naissance à celui-ci."

- Oròlékú : Orò - lé - (i)kú

Nom / v / sub

Orò chasser mort

Oròlékú signifie "Orò a chassé la mort."

- Orògbami : Orò - gbà - (è)mi

Nom / v / pron.pers

Orò prendre moi

Littéralement, le nom signifie "Orò m'a pris". Prendre ici a le sens de "sauver". Orògbami signifie donc "Orò m'a sauvé".

- Orògbèmi : Orò - gbè - èmi

Nom / v / pron.pers

Orò soutenir moi

Ce nom a le sens de "Orò me soutient". Mais il peut être compris aussi comme Orò me procure le bonheur.

- Oloròdé : Ol(oní) - Orò - dé

Nom / nom / v

Possesseur Orò arriver

Oloròdé signifie "le possesseur de Orò est arrivé".

- Oròtópé : Orò - tó - (o)pé

Nom / v / sub

Orò suffire grâce

Oròtópé signifie littéralement "Orò suffit grâce". Ce nom est une exhortation à rendre grâce à Orò.

- Adio Orò : Adio - Orò

Nom / nom

Adio Orò

Ce nom signifie simplement Adio, fils de Orò.

A l'analyse, certaines dénominations des enfants nés sous le signe de la divinité Orò (Oròlékú, Orògbàmi, Orògbémi) mettent en évidence les bienfaits de celle-ci : Orò dompte la mort, sauve des désastres, comble de grâces. D'autres noms (Oloròdé, Aboròdé, Oròbiyi, Adio Orò) expriment la fierté de lui appartenir. D'autres enfin (Oròtópé) exhortent à rendre grâce à la divinité, pour ne pas paraître ingrat.

Tous ces noms théophores célèbrent en réalité la divinité et témoignent la foi de la communauté des fidèles en elle, comme une protectrice infaillible. Leurs porteurs paraissent comme les privilégiés de la société. En effet, en plus de leur rôle irréductible de désignation, ces noms fonctionnent comme des parapluies de protection contre les forces du mal pullulant dans la société ; ils possèdent ce que R. Caillois (1972, p.6), appelle « un supplément d'efficace ».

Conclusion

Au terme de cette entreprise heuristique, nous pouvons affirmer que les noms dans le culte Orò sont essentiellement symboliques. L'étude montre en effet, qu'il existe une parfaite adéquation sémantique entre ces noms et la fonction de leur porteur dans le culte. Ainsi, les noms des divinités informent explicitement ou implicitement sur la mission dévolue à chaque entité ; ceux des dignitaires permettent de définir leurs rôles au sein de la société initiatique organisée autour de la divinité. Par ailleurs, à travers les noms des différentes divinités se projette la fonction de régulation sociale du culte : certains noms stigmatisent les défauts de la société et incitent à les corriger ; d'autres en revanche, célèbrent des vertus et invitent à les cultiver, pour la paix sociale. Enfin, les noms des enfants nés sous le signe de Orò mettent en relief les bienfaits de la divinité, ou expriment la fierté de lui appartenir, ou exhortent à lui rendre grâce. Grosso modo, ils traduisent la foi de la communauté des fidèles en la divinité. En définitive, le nom pour le porteur dans le culte Orò se révèle, comme :

...l'étiquette qui permet de le reconnaître, le tableau qui le qualifie, le signe de sa situation, de son origine, de son activité, de ses rapports avec les autres. (...) D'origine concrète, il ne fait que nommer : il explique. C'est plus qu'un signe : il devient une figuration symbolique. Il illustre en résumant. En ce sens, il est vrai de dire qu'il révèle l'être. (Louis-Vincent Thomas et René Luneau (1981, p. 44)

Ces noms se positionnent de facto comme de véritables sources d'informations pour la connaissance de cette société initiatique, réputée comme l'une des plus fermées d'Afrique.

Bibliographie

- Bogniaho A. (1987), « Littérature orale au Bénin : essai de classification endogène des types de parole littéraire », *Ethiologiques* n°46-47, volume 4, pp.53-64.
- Caillois R. (1972), *Discours de réception à l'académie française*, Paris, Gallimard.
- Campbell F. (1956), « Sakété, autrefois et aujourd'hui », *France-Dahomey*, n° 48, pp 10-13.
- Falcon P. (1970), *Religion du Vodun*, Porto-Novo, Etudes Dahoméennes.
- Guedou G. (1976), *Xó et Gbè : langage et culture chez les Fon du Bénin*, Paris, Selaf.
- Sachnine M. (1997), *Dictionnaire usuel yorùbá-français suivi d'un index français-yorùbá*, Paris, Karthala, Ibadan, IFRA-IBADAN.

Seydou C. (1977), « La devise dans la culture peule : évocation et invocation de la personne », *Langage et cultures africaines, (Essais d'ethnolinguistique réunis et présentés par Geneviève Calame-Griaule)*, Paris, Librairie François Maspero, pp.187-264.

Thomas L-V et Luneau R. (1981), *Les religions d'Afrique noire (Textes et traditions sacrés)*, tome 1, Paris, Stock.

CHAPITRE 7 : NOMS PROPRES DANS LA CREATIVITE LITTERAIRE

7.1. Le symbolisme des noms propres chez les Tékés : cas du plateau de Djambala

Didier Judes Ondouo

Université Marien Ngouabi-Congo

Résumé : Après les Swa (peuples vivant essentiellement dans les forêts), les Tékés sont les premiers occupants du Congo. Ils occupent les zones sablonneuses et les plateaux : le plateau de Mbé, le plateau de Ngo-Tsa, le plateau Kukuya et le plateau de Djambala. Ils parlent la même langue, Itioho. Pour ses peuples, le nom va au-delà d'une simple désignation. Il assigne cependant une mission à accomplir et une responsabilité à remplir. Toujours rattaché aux faits, aux phénomènes, aux actes, à l'histoire, aux liens, au temps et à l'espace, le nom chez les Tékés du plateau de Djambala n'est pas attribué n'importe comment et comme on le veut. D'une signification profonde, sa représentation et sa perception dépendent du sens que le pouvoir discrétionnaire des anciens lui donne. La symbolique des noms Tékés concerne de ce fait la portée et la signification symboliques de ses noms. De même qu'il traduit l'expression de la culture Téké. Coloré, le nom dévoile un sens, évoquant par rapport à un apport naturel, quelque chose d'absent ou d'impossible à percevoir. Le symbole des noms Tékés, concerne d'une part leur capacité à signifier peut-être à agir, à influencer ou à réactiver, d'autre part leur statut à être interprété.

Mots clés : Symbolisme, Distinction, Représentation, Signification, Occupant.

Abstract: After the Swa (people living mainly in the forests), the Tékés are the first occupants of the Congo. They occupy the sandy areas and plateaus: the Mbé plateau, the Ngo-Tsa plateau, the Kukuya plateau and the Djambala plateau. They speak the same language, Itioho. For its people, the name goes beyond a simple designation. However, it assigns a mission to be accomplished and a responsibility to be fulfilled. Always linked to facts, phenomena, acts, history, links, time and space, the name among the Tekes of the Djambala plateau is not assigned in any way and as one wishes. Its representation and perception are of deep significance and depend on the meaning that the discretionary power of the ancients gives it. The symbolism of the Tékés names thus concerns the symbolic scope and meaning of its names. It also translates the expression of the Téké culture. Colourful, the name reveals a meaning, evoking something absent or impossible to perceive in relation to a natural contribution. The symbol of the Téké names concerns, on the one hand, their ability to signify, perhaps, to act, to influence or to reactivate, and on the other hand, their status to be interpreted.

Keywords: Symbolism, Distinction, Representation, Meaning, Occupier.

INTRODUCTION

Notre analyse porte sur *Le symbolisme des noms propres chez les Tékés*⁸⁸ du plateau de Djambala. Ce choix s'explique pour deux raisons essentielles. La première, subjective, peut paraître partisane aux yeux des lecteurs. La raison que le monde culturel

⁸⁸ Ce terme issu de Ntéka, semble alors aux yeux des colons, le plus approprié pour désigner cette entité culturelle, lire, *Parlons téké*, Etsio Edouard, p. 23.)

téké soit celui qui a dominé ma tendre enfance. La seconde, est d'ordre objective : le nom est un élément essentiel pour apprendre et connaître une culture. Nous percevons, en effet cette nécessité dont parle Ruth Raharimanantsoa, quand elle note : « ... nous considérons qu'il est largement temps de publier ces travaux, dans l'espoir que d'autres les compléteront et les amélioreront à l'avenir. » (R. Raharimanantsoa, 2021, p. ix.) Cette analyse se limite essentiellement dans le plateau de Djambala. Cette restriction s'explique. Les langues qui appartiennent à la famille téké sont parlées dans un vaste territoire au sein du Congo et au-delà de ses frontières. » (Petit guide d'orthographe et de grammaire Téké des Plateaux, p. 5.) A chaque famille de langue, s'aligne une spécificité de nom, et même de coutume. Notre étude s'oriente vers une représentation littéraire qui s'intéresse aux noms de personnes, à leur signification. Comme on peut le constater, les noms de personnes sont forts nombreux et divers. Il existe des noms liés aussi bien à la chefferie, à la royauté, à la nature qu'à la famille, au sacré... La problématique à laquelle cette étude entend répondre s'énonce ainsi : existe-t-il un symbolisme des noms propres chez les Tékés du plateau de Djambala ? La question secondaire qui articule notre analyse se formule comme suite : quelle est la portée symboliste des noms propres chez les tékés du plateau de Djambala ? Notre objectif est de montrer que les noms propres chez les tékés du plateau de Djambala ont une signification profonde. Il s'agit en clair, de montrer que les noms propres chez les tékés du plateau de Djambala, cachent des messages et font partie des éléments de leur univers culturel et spirituel. Nous avons choisi la sociocritique comme approche méthodologique. L'objet de la sociocritique, comme le souligne Daniel Bergez : « La lecture sociocritique est donc un mouvement qui ne s'opère pas uniquement à partir de textes fondateurs et d'archives mais à partir d'une recherche de effort...qui invente un nouveau langage, fait apparaître de nouveaux problèmes et pose de nouvelles questions... » (Daniel Bergez, 2005, p. 154.), car la sociocritique est « ... attentive à tout ce qui émerge de nouveau et qu'elle contribue à faire émerger... dans la connaissance des mentalités... » (Daniel Bergez, 2005, p. 154.) C'est dans cette perspective dite imminente que la sociocritique se constitue. Notre étude est abordée dans ce travail à trois rubriques. La première intitulée *situation géographique* des Tékés aura pour dessein de présenter l'espace géographique des Tékés, et par conséquent, celle du plateau de Djambala. La seconde partie est relative à La problématique du, *nom comme identification*, Elle abordera cette problématique en s'orientant dans le sens du nom comme étiquetage, qualification. Elle mettra en exergue le fait que le nom se rattache toujours chez les Tékés du plateau de Djambala, aux phénomènes, aux axes, à l'histoire, et aux liens. La dernière partie de notre étude, analysera enfin la question de la *Distinction* des noms propres et insistera sur la portée et la signification symbolique de ces derniers, elle évoquera enfin la question du *pouvoir discrétionnaire des aïeux* dans l'attribution du nom à un nouveau-né, sanctionnera la fin de notre étude.

7.1.1. Développement

L'intérêt scientifique accordé au nom n'est pas une activité récente pour... Chez les bantous en général et les Tékés en particulier, le nom propre semble assigner une mission à remplir et une responsabilité à accomplir. Le nom est toujours rattaché aux faits, aux phénomènes, aux actes et à l'histoire. Le Téké n'attribue pas un anthroponyme n'importe comment. Donner un nom, c'est donner vie et forme. Les Tékés attribuaient une puissance profonde qui va au-delà du naturel. Le nom est éternel. Il est une marque indélébile. Une étude complète serait de ce fait fastidieuse, au regard des catégories si nombreuses qui composent cette macro-ethnie. C'est pourquoi, d'où l'importance accordée d'une part aux fonctions des anthroponymes tékés, de l'autre, à la concevoir le nom propre, comme expression de la culture tékée. A cet effet, le nom apparaît comme un véhicule de la dimension humaine dans un milieu social. Il importe présentement, de dire

un mot sur la situation géographique des Tékés, avant d'aborder la problématique du nom propre chez cette population du plateau de Djambala.

7.1.1.1. Cadre conceptuel et théorique

Le mot symbole désigne, « un signe qui représente de manière et par analogie une chose absente ou par analogie un signe abstrait... » (Le dictionnaire du français, p. 750.) Ayant un rapport avec ce qu'il désigne, le symbole, n'est donc pas un signe abstrait. Ils s'insèrent dans les traditions culturelles des peuples. Le nom propre, lié aux rapports des hommes avec le monde existant, le nom est par conséquent symbole. Il admet des messages et des éléments constitutifs de l'univers culturel, mystique et de l'identité d'un peuple. Le symbolisme, école littéraire, principalement poétique, se constitue en référence à Baudelaire, mais aussi « à Verlaine et à Mallarmé... deux figures titulaires autour desquels se rassemblent de jeunes écrivains... » (Le dictionnaire du littéraire, p. 752.) Ils conçoivent le monde comme représentation. Le nom propre, étiquetage, ou référence est un repère de mémoire. Il est d'une signification profonde, il est le véhicule de la dimension humaine. Toujours rattaché aux faits, aux actes, aux phénomènes et à l'histoire, le nom chez les Tékés du plateau de Djambala est objet de socialisation, c'est dans cette optique qu'on peut mesurer, les propos d'Antoine Ndinga Oba, dans une étude portant *Sur les rives de l'Alima* : « Les noms marquent les liens entre ceux qui les portent et les autres membres de la société, entre eux et leur environnement physique et spirituel, ainsi qu'avec les ancêtres. » (Sur les rives de l'Alima, p. 204.) Dans le même ordre d'idée, Dominique Ngoie-Ngalla, inscrit l'anthroponyme « explicable (pendant l'histoire), par la proximité géographique d'une proche parenté à terme entre ces deux groupes (groupe Vili et Mbembé) ... » (Cahiers congolais d'Anthropologie et d'histoire, p. 31.)

7.1.1.2. Situation Géographique des Tékés

Après les Swa ou pygmées (populations vivantes essentiellement dans la forêt équatoriale), les Tékés ou Atio constituent les premiers occupants du Congo. On les rencontre au bassin congolais sur environ 80000 km², sur une partie du Congo-Kinshasa sur 2000000 km² et du Gabon sur 9000 km². Ce qui donne une superficie totale de 289 km², soit l'ensemble du territoire d'Afrique centrale, représentant un plus de la moitié de la superficie de la France. Une étude exhaustive de la symbolique des noms Tékés dans la globalité serait de ce fait assez fastidieuse, au regard des catégories si multiples qui composent cette macro-ethnie. Ce qui justifie le caractère réductif de notre étude, qui se limite sur le plateau de Djambala, fief des Nziku ou Anziziu, leur dialecte de référence est Nziu ou Inziziu. Cette précision est utile dans la mesure où, les Tékés couvrent quatre plateaux : le plateau de Mbé ou domine les Yumu ou Ayuon, le plateau de Ggo-Tsa, la zone de prédilection des boma et qui parlent Iboon ou boma, le plateau Kukuya dont le parler est le Kukuya. Ce regard réductif est utile dans la mesure où, comme nous venons de le dire, une étude du Symbolisme des noms Tékés regroupons tous les dialectes des mondes Tékés serait assez prétentieuse. Aussi, en ce concerne les langues, on distingue au moins neuf parlers : « Les langues de la famille Téké sont parlées dans un vaste territoire au sein du Congo et au-delà de ses frontières... » (Ruth Raharimanantsoa, p. 5.) Appelés sont les mêmes sources : « téké-tégé appelé aussi téké-alima, parlé au Gabon et dans la Cuvette-Ouest, dans les localités d'Okoyo et Ewo, téké-tsaayi, parlé au nord de la Lékoumou, téké-lali, parlé au sud de Lékoumou et dans la Bouenza (district de Tsiaki), le téké-tyée, parlé dans la Lékoumou, la Bouenza (district de Kingoué) et le Pool (districts de Vinza et Kindamba) ; téké-nzikou, parlé dans les Plateaux (district de Djambala), le téké-éboo, souvent appelé boma, parlé au Pool (district de Ngabé), dans le Sud-Est district de (Ngo, Mpouya et Mbon) et en RDC ; le téké-ibali, parlé au du fleuve Congo, surtout en RDC ; le

téké-Kukuya, parlé dans la région des Plateaux (district de Lékana ; le téké-fumu (et le wumu, appelé téké-Kimpila ou téké-Mpfoa) parlé dans le Pool (district d'Ignié et Brazzaville). » (Ruth Raaharimanantsoa, p.5.) Il existe d'autres qui parlent qui ne prennent pas le nom téké, mais qui appartiennent à la famille des langues téké. Il s'agit notamment : engungwel, parlé dans les Plateaux (district de Ngamboma) et le yaka, parlé dans la Lékoumou (district de Sibiti). Le téké parlé a quelques nuances, si bien qu'il est possible l'origine du locuteur par son parlé. Le nom propre sert lui aussi de balisage. Il est possible de... C'est la raison pour laquelle il nous semble opportun d'analyser la problématique du symbolisme des noms propres chez les Tékés du plateau de Djambala.

7.1.1.3. Situation géographique du plateau de Djambala

Le plateau de Djambala est situé dans le département des plateaux, l'un des départements du Congo. Le plateau de Djambala a une superficie de 6200 km² soit 1/5 du département des plateaux qui en compte 384000 km². Le plateau de Djambala possède un climat subéquatorial, la température moyenne est 24° C, les précipitations s'élèvent à 1500 mètres d'eau par an. Habité par, les Boom et les Nzikou, qui parlent le Boma et le Nzikou, le plateau de Djambala, est limité au nord par le plateau Ngo, au sud par le Pool (Vindza et Kindamba), à l'est par le plateau Ngo-Tsa et à l'ouest par le plateau Kukuya. La langue parlée dans le plateau est le Tio.

7.1.1.4. Caractéristiques des noms

On appellera ici « caractéristiques des noms propres, des tékés du plateau de Djambala, la spécificité de ces noms, à avoir aussi bien un sens et une forme distinctes, à entretenir un rapport avec le monde culturel téké, et enfin à constituer un repère mémoriel. Cela pour les raisons qui suivent : Tout d'abord, les noms propres chez les tékés de Djambala se caractérisent aussi bien par leur sens que par leur forme. Le sens implique la signification du nom dans l'univers des tékés. En effet, le nom propre est chargé de signification. De la fonction vocative, le nom peut avoir une fonction référentielle et avoir un impact dans la vie de l'homme. Pouvoir, emblème, le nom propre a un rôle profond à jouer. Le nom propre chez les tékés du plateau de Djambala est aussi caractérisé par sa forme. Il existe des noms composés d'un élément, donc insécables, comme Ondouo, Ipara, Andiri... et des noms composés de deux éléments ou un peu plus : Ngabam, Ngandzounou, Abadzounou, Ngandzounou... Ensuite, le nom propre est caractérisé par le rapport tacite qu'il tisse. Il permet et le plus souvent à rappeler les traits culturels, les mœurs et les traditions des tékés de Djambala. A titre illustratif, les noms propres comme Itsala, (celui qui met fin à un rassemblement, au palabre) ; Ibouloundzi, (une invitation dans la cour pour...), correspondent aux mœurs et habitudes des tékés, reconnus aimables et pacificateurs. De tels exemples sont assez nombreux dans la civilisation tékée, qu'il serait prétentieux de les citer tous. Enfin le téké, en général s'oppose à une attribution bisée du nom. Il tient compte du sens du nom avant de le donner à un enfant. Conservateur d'une tradition séculaire, le téké a une vision anthroponymique. Les noms de famille constituent pour lui un repère de mémoire : le nom a une histoire, une origine, une signification et une destination. C'est sur cet angle qu'intervient le pouvoir discrétionnaire des aïeux dans l'attribution d'un nom à un nouveau-né. Une enquête de terrain semi-direct a été menée auprès des tékés de Djambala, soit une centaine de personnes dont une majorité de Nziku (75%), de Boma (25%). Ces entretiens ont permis surtout de classer les noms propres tékés du plateau de Djambala dans des lignées, des chefs, des rois, des contrées ou des familles influentes. C'est-à-dire de la « typologisation », pour emprunter le terme employé par Dominique Ngoie-Ngalla, dans un article portant sur *Un cas de l'utilisation de l'anthroponyme en histoire*. (Dominique Ngoie-Ngalla, 1983, p. 31.) Dans le cas qui nous

occupe, il est remarquable que les anthroponymies y soient identifiées dans le plateau de Djambala. Voici une courte liste d'anthroponymes courants des tékés du plateau de Djambala, qui sont naturellement significatifs dans le cadre de l'attribution sensée du nom propre :

Wiwawé	Ipara	Etsala
Mpio	Ondouo	Ndouniama
Ngantsibi	Abayélé	Ngamban
Ngampini	Awandzan	Embana
Andiri	Yamobala	Ayéle
Ngadzoua	Eboulondzi	Ndongali
Assioro	Ekou	Anbadzounou
Mpakala	Mfouentsélé	Ngandzounou

Dans l'univers des tékés de Djambala, les noms propres peuvent avoir une dimension royale, artistique, comique, sacrée, multidimensionnelle et même une dimension « écologique », c'est-à-dire, lié à la nature, au climat et au végétatif. Les fonctions connotatives et onomastiques que desservent ses noms, beaucoup plus profonde, touchent à sur sens du nom et sa signification. A titre illustratif, la valeur didactique des noms propre, Mpakala (la cane), Ondouo (le Chindon), Mpio (le jour du roi), Ngambou-Ngampio (les jumeaux), Mvoula-Nkan (pluie en voie de cesser) ; évoquent successivement un univers précis, formant le moule social de ses noms propres : chefferie, pour Mpakala, nature, pour Ondouo, la royauté, le sacré, le climat, pour les trois derniers noms. Le symbolisme de ses noms propres, concerne d'une part leur propriétés ainsi que leur capacité à se donner un sens, à agir, à influencer, à réactiver, d'autre part leur statut à être interpréter par la dimension humaine. Dans une étude portant sur, *Sur les rives de l'Alima*, Antoine Ndinga Oba, ne dit pas autres choses, quand il écrit :

« Les noms de personnes font partie des éléments constitutifs de l'univers culturel et de l'identité des peuples... Les noms marquent les liens entre ceux qui les portent et les autres membres de la société, entre eux et leur environnement physique et spirituel, ainsi qu'avec les ancêtres. » (Antoine Ndinga Oba, p. 204.)

De ce qui précède, le nom à la faculté « naturelle » de créer « un lien entre » les hommes. Le nom est pour cela un élément non négligeable dans la socialisation. Il influence dans une certaine mesure, les comportements et actes de celui qui le porte. Chez les Tékés du plateau de Djambala à un impact dans la vie de son personnage, car, « ... les noms de personnes font parties des éléments constitutifs de l'univers culturel et de l'identité des peuples... » (Antoine Ndinga Oba, p. 203.) De ce qui précède, le nom apparaît comme un élément indéniable de culture.

7.1.2. Nom propre, expression de la culture Téké

Résultat sur l'esprit, le cœur et la volonté, de l'instruction et de l'éducation, la culture est aussi une certaine expérience de la vie indépendamment des connaissances précises, ou des manières de penser et d'agir. On peut aussi la concevoir comme un art de penser, de vivre ou encore, l'adoucissement des passions. Elle est aussi, éducation, façon, capacité de sentir et de porter un jugement critique. Ainsi, le nom propre, chose prodigieuse dont parle Chateaubriant, encore je ne sais quoi de séduisant que ressent Fromentin, contient toujours la substance et l'essence des choses et des êtres. Chez les Tékés du plateau de Djambala, le nom propre est objet de culture. En effet, le nom propre répond à un fonctionnement simple et régulier. En effet, les noms propres comme Mpio, Ngandzounou... font penser à un référent connu, ainsi que le dit en substance : « ...le nom cache souvent une signification identifiable et explicative... » (Leçons prolégomènes, p. 65.) A travers ce qui suit, le nom propre, justifie un référent connu, un univers de croyance

possible : le nom propre Mpio, évoque « le jour du roi ». Il symbolise la solennité. Un jour de fête, célébré avec majesté : danses, crépitements de tam-tams, cris de joies, chants de griots, manifestations culturelles sont organisées en l'honneur de sa majesté roi Makoko « ... le maître des hommes... il exerçait... la fonction digne de son rang... » (Ndinga-Mbo, p. 41.) Il est l'absolu, le souverain. Ce que dit Edouard Etsio, sur la langue téké est aussi pour le nom propre. Il écrit dans une étude intitulée, *Parlons Téké* :

« ... La notion de culture est vaste. Elle touche aux domaines des structures, des techniques, des institutions... Réserveons au terme de culturel aux produits de l'art, et de l'esprit, à l'ensemble des artefacts et des mentefacts. Si tous les phénomènes sociaux ne sont pas culturels (cas taux de natalité, même s'il résulte de l'agrégation de comportements, en partie déterminée par la culture), la langue est un phénomène ancré dans la culture. » (Etsio Edouard, 2021, p. 13.)

De ce qui précède, la notion de culture a un caractère démesuré. Par culture, nous faisons allusion à un système de valeurs fondamentales d'une société quelconque. Assez vaste, la culture peut s'entendre aussi comme toutes « manifestations » relative à un patrimoine régional, faut-il ethnique, car le téké car, « l'homme n'est pleinement lui-même que pendant le déchaînement dionysiaque, lorsque tout entier, corps et âme, réconcilié avec lui-même, il communique avec la nature... » (D. Ngoie-Ngalla, p. 65.) Le nom, phénomène social, ancré dans la culture et les mœurs d'un peuple ou d'une ethnie, c'est dans cet optique que Daniel Vergez propose un mode de lecture dans la société, pour mieux appréhender les faits sociaux, il écrit à cet effet :

« La lecture sociocritique... ne serait être un mode d'emploi débouchant dans un sens ultime, dans un dernier recours et dans un « après tout » réducteur. Elle est attentive à tout ce qui émerge de nouveau, et qu'elle contribue à faire émerger, dans l'histoire et dans l'historiographie, dans la connaissance des mentalités, des diverses temporalités de l'histoire... Parce que le moi est toujours un moi social et socialisé... la sociocritique est un engagement dans la recherche des influences... » (Daniel Vergez, p. 155.)

A travers ce texte, on peut affirmer que la société est le lieu par excellence, des investigations et des recherches de toutes les sortes. En ce qui concerne le sujet qui nous occupe, il importe de dire que les noms propres de personne, « contribuent à faire émerger... la connaissance des mentalités... », car les recherches⁸⁹ entreprises, aujourd'hui donnent la preuve que les noms propres de personnes font partie intégrante de l'identité des peuples et de son patrimoine culturel. Les noms propres contribuent donc à la socialisation, ils ponctuent les liens, aussi bien entre les hommes de la société que leur environnement immédiat, surnaturel et avec les aïeux.

En effet, les noms propres chez les tékés du plateau de Djambala, répondent à un fonctionnement simple et régulier. Sans ambiguïté réelle et référentielle, ils « remplissent » une fonction onomastique, les noms propres de personnes entrent dans un univers de croyance possible et deviennent des symboles.

7.1.2.1. Le nom propre, comme symbole

Le dictionnaire *Le petit robert* accorde une place importante à définir le mot « symbole ». Il admet que le « symbole » est ce qui représente autre chose en vertu d'une correspondance, un objet ou un fait naturel de caractère imagé et qui évoque par sa forme ou sa nature, une association d'idées « naturelle » (dans un groupe social donné) avec

⁸⁹ Allusion faites aux travaux d'Antoine Ndinga Oba, *Sur les rives de l'Alima*, (Le harmattan, 2003), de Clément Montandon, *L'ethnie française*, (1935), de Dominique Ngoie-Ngalla, *Aperçu sur le lyrisme Bembé*, (1976), et Un cas de l'utilisation de l'Anthroponymie en histoire, (1983), d'Abram Ndinga-Mbo.

quelque chose. Le dictionnaire cite l'exemple de Lautréamont quand il dit : « vieil océan, tu es le symbole de l'identité, toujours égal à toi-même. » Le symbole est un emblème qui en vertu d'une convention arbitraire, correspondant à une chose ou à une opération qu'il désigne. Le symbolisme des noms concerne la portée, la signification symbolique des noms propres, alors qu'ils paraissent conventionnels et même arbitraires : « ... » A travers ce texte, un nom est symbole quand il a un lien naturel avec autre chose, en vertu d'une correspondance analogique. Il importe de reconnaître l'existence d'un symbolisme du nom propre chez les Tékés. Le nom propre requiert un caractère symbolique. Ce symbolisme concerne le système signifiant du nom propre. Le nom propre revêt alors un sens. Il rentre dans un réseau et appelle son contraire ou son complémentaire. Le champ sémantique grandit et s'élargit. Devenant symbole, il existe un lien naturel entre le nom propre et une chose, en vertu d'une correspondance analogique. Le symbolisme des noms propres chez les Tékés du plateau de Djambala est une évidence, car à travers sa fonction connotative, il révèle une signification beaucoup plus profonde et identifiante. Le nom propre établit un lien direct et tacite entre le nom et sens qu'il dessert. Les noms propres : Inkali, Ngadzounou, Ati, Ation..., ont chacun une signification, perdrix, qui possède des albinos pour les deux premiers, les fétiches et les houes pour les deux derniers. De même, Ondouo, qui signifie, chindon symbolise la résistance à toute destruction. Malgré l'immensité de cette destruction, la régénérante de cette herbe est toujours vivante et imminente. Ce nom symbolise la persévérance et l'effort. Ngandzounou, c'est celui qui possède des albinos : chez les Tékés du plateau de Djambala, ce nom spécifique, symbolise la pureté...

De tels exemples sont assez récurrents qu'il serait prétentieux pour les citer tous, pour prétendre être exhaustif : essayons d'en citer quelques noms propres et de dire le symbolisme de chacun, pour matérialiser ce phénomène : Ngamban, celui qui possède des lianes, ce nom propre l'utilité de cette personne. Ipara, signifie, l'argent, ce nom propre, symbolise, le bonheur. De même, Yamobala, Ekou, Mpala, Ngalan, Nkoulouli, signifient respectivement, celui qui clarifie par exemple les palabres, la termitière, la branche d'arbre celui qui vivra longtemps. Ces noms propres symbolisent, le désir de paix, la résistance au temps, l'émergence et enfin, l'éternité pour Ngalan.

Ce survol de la problématique des noms propres comme symbole, n'a sûrement pas été inutile. Naturellement, il reste à l'étudier à fond, et à souhaiter l'élaboration des dictionnaires des noms propres de personnes et de femmes du plateau de Djambala. Ce dictionnaire contiendra des indications strictes formelles et sémantiques.

7.1.2.2. Le nom mesure de balisage

Nous entendons par « balisage », une capacité inhérente au nom qui est capable de donner un indicateur de limite ou d'appartenance à une espace ou à une contrée. Désignation, qualification, repère et référence, le nom propre chez les Tékés du plateau de Djambala se constitue comme un ensemble de signaux « placés » uniquement dans l'espace des Tékés du plateau de Djambala pour repartir les différents espaces. En effet, quoique parfois et souvent de sens connu, les noms propres permettent d'identifier l'origine d'une personne, la lignée dans laquelle il appartient et sa famille originelle. Ce tableau sur la problématique du symbolisme des noms propres tékés montre ce que ces noms propres dans ce monde des Atio, ont une onomastique profonde. Cette dernière oriente portée symboliste de chaque nom propre de cette contrée. Les sont aussi bien vecteur de la possession, de l'éternité, de la résistance au temps que de la recherche de la paix, en général, ainsi que le note Antoine Ndinga Oba : « La paix dans toutes ses dimensions séculaires, économiques et culturelle sera ainsi assumée par le peuple lui-même parce que non imposée, mais voulue par lui, conformément à ses aspirations. » (Sur les rives de l'Alima, p. 226.) . De ce texte, toutes les dimensions de la vie humaine, entendus culturelles doivent

viser le vecteur de paix. En cela les noms propres, éléments culturels non négligeables dans la « socialisation » dont parle C. Montandon, pour caractériser l'ethnie française. Il dit en substance :

« L'ethnie est définie comme un groupe d'individu lié par un complexe de caractère commun... dont l'association constitue un système propre, une structure essentiellement culturelle... ou mieux la communauté, soudée par une culture particulière... » (L'ethnie française, p. 8.)

De ce qui précède, le syntagme « complexe de caractère commun », est révélateur d'un ensemble « d'éléments » de valeur qui participent la vie et à l'existence d'une communauté « soudée » et vivant les mêmes réalités. La langue comme les noms propres, joue un rôle indéniable. Les noms propres sont, par conséquent, au sein de cette société, un système de « culture ». Le symbolisme de ses noms propres, peut s'entendre lorsque ces noms établissent un lien naturel avec autre chose, en vertu d'une correspondance analogique. Les noms propres de personnes ont plusieurs dimensions que nous pouvons regrouper en fonction de leur signification. En effet, aujourd'hui, après une observation et une analyse sociale sur les noms propres de personnes, on peut envisager le regroupement des noms propres des tékés du plateau de Djambala en classes, ou dimensions. On entend ici, par « dimension », un classement qui tienne compte de la signification profonde du nom. Il importe présentement d'analyser cette problématique de la « dimension » des noms propres de personnes, dans les sous-sections qui suivent.

7.1.2.2.1. Dimension écologique des noms propres

Le terme « dimension écologique du nom », est introduit dans ce texte, pour rendre compte de la spécificité de cette catégorie de noms propres. La particularité des noms que nous appelons « écologiques », réside dans ce que ses noms propres de personnes se caractérisent plateau de Djambala, on peut rencontrer des noms comme, Ondouo (chindon), Ation (les houes), Ngamban, celui qui a des lianes, Mpala, la branche d'un arbre... Ces noms symbolisent tour à tour la persévérance, le travail acharné et laborieux ; la nécessité dans un milieu de cet homme. Enfin, la famille dans toute sa diversité.

7.1.2.2.2 Dimension « royale » des noms propres

Le terme se rapporte aux noms propres attribués ayant une fonction connotative qui touche à la royauté, à la chefferie, et au pouvoir. Dès lors, cette catégorie des noms désignent, à travers le temps et l'espace les diverses attributions qui sur le plan sémantique sont rattachées au pouvoir. Il est affaire, chez les tékés du plateau de Djambala, peuple attachant, conservateur d'une tradition séculaire, il est possible que certains noms illustrent le pouvoir ancestral, ou même la dynastie. Les noms de famille comme : Mpio, jour du roi, Mpakala, la cane de résolution des palabres... symbolisent la royauté et le pouvoir.

7.1.2.2.3 Dimension artistique des noms propres

Le mot « artistique », adjectif qui caractérise un artiste, rend compte de celui qui pratique l'art. En effet, peuple renfermé sur lui-même, le téké domine la vie et sa vie, pour observer et réfléchir dans la solitude. Cette solitude inspire des vertus artistes, moule des noms propres évoquant les domaines artistiques comme, les champs, les danses, les crépitements de sons de tam-tam, les trompettes... A cet effet, le nom Mpah, qui signifie animation ou folklore, rend compte de cette dimension artistique.

Au regard de ce qui précède, il reste naturellement à proposer et à étudier à fond et la typologie, et l'Anthropologie seront des outils essentiels à interroger. Dès à présent, toutefois, chacun perçoit aisément qu'une monographie exhaustive comprenant des

dimensions des noms, multidimensionnel, profane, poétique, comique, provocation, animaux... sera représentée, afin de montrer ce que, les noms propres chez les tékés du plateau de Djambala, véhiculent la dimension humaine.

Conclusion

Notre analyse a eu pour sujet *Le symbolisme des noms propres chez les tékés : cas des tékés du plateau de Djambala*. Nous avons orienté cette étude vers la représentation des noms des noms propres tékés. De ce fait, nous avons mieux mesuré que le nom propre est un emblème édifiant, d'une signification profonde, ayant un impact dans la vie de l'homme. Les noms ont un symbolisme. La portée symbolique de ses noms... L'analyse de la question du symbolisme, est une problématique qui ouvre un champ vers... Notre objectif était de montrer la portée symbolique des noms propres des Atio ou tékés du plateau de Djambala et de concevoir le nom comme un élément culturel, car il répond aux mœurs et coutumes de cette population. Le premier point s'est consacré à la situation géographique, des Tékes, en général et celle des tékés du plateau de Djambala. Le second point a mis en exergue, la problématique du nom comme expression de la culture des Atio ou téké. Le dernier à analyser la problématique du nom propre comme symbole et a mis un accent sur les fonctions des noms propres des tékés du plateau de Djambala. Dans le cas qui nous occupe, il est remarquable, par-delà cette problématique, nous essayeront de savoir pourquoi, les anthroponymes de femmes tendent à disparaître. Du reste, une problématique serait celle qui analysera les diverses causes : « A ce prix nous pouvons espérer sortir de l'impasse actuelle et découvrir d'autres horizons. » (Jacques Ruffié, p.774.)

Bibliographie

- Aron P, Denis S-Ja, Viala A. (2002), *Le dictionnaire du littéraire*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Bergez D, Barberis P, Biasi de P-M, Fraisse L, Marini M, Valency G. (2016), *Courants littéraires et analyse littéraire*, Armand Colin.
- Guillaume G. (1991), *Leçons prolégomènes*, Presses Universitaires de France.
- Etsio E. (1999), *Parlons Téké*, Paris, L'harmatan.
- Montandon G. (1935), *L'ethnie française*, Paris, Payot.
- Ndinga Oba A. (2003), *Sur les rives de l'Alima*, Paris, L'harmattan.
- Ndina-Mbo A, (1976), Quelques réflexions sur la civilisation du cuivre au Congo, « cahiers congolais d'Anthropologie et d'histoire », Collection du Musée de l'homme, Brazzaville.
- Ngoie-Ngalla, (1983), « Un cas de l'utilisation de l'anthroponymie en histoire », in *Cahier Congolais d'Anthropologie et d'histoire*, Brazzaville, Collection du Musée de l'homme.
- Ngoie-Ngalla, (1976), « Aperçu sur le lyrisme Bembé », In, *Cahiers Congolais d'Anthropologie et d'histoire*, Collection du Musée, Brazzaville.
- Ndinga-Mbo A. (1976), « Quelques réflexions sur la civilisation du cuivre au Congo », In *Cahiers Congolais d'Anthropologie et d'histoire*. », Collection du Musée de l'homme, Brazzaville.
- Ndinga Oba A. (2004), *Sur les rives de l'Alima*, Paris, l'Harmatan.
- Raharimanantsoa R. (2020), *Petit guide d'orthographe et grammaire Téké des Plateaux*, Sil, Congo, 2021, *Dictionnaire Téké des Plateaux-Français*, Sil, Congo.
- Ruffié J. (1982), *Traité du vivant*, Paris Fayard.

7.2. Le nom propre comme nom de force dans la pensée poïético-panégyrique africaine,

Wenceslas BETU MULUMBA
Université Catholique du Congo-Kinshasa

Introduction

D'un point de vue contemporain, la pensée poïétique a trouvé dans l'approche heideggérienne (1973) de la poésie pensante de F. Hölderlin l'une de ses références les plus abouties. La pensée poïétique de M. Heidegger comme approfondissement méditatif de la poésie pensante holderlinienne met au jour l'essence de la poésie considérée comme instance langagière, discursive de *nomination* fondatrice, appropriante et historialisante de l'étant dans sa diversité. Or, l'Afrique traditionnelle a donné, notamment à travers le travail poétique, poéticien (critique) et poétisant (pensant) de J. Kabuta (2003, 2010, 2015), un type particulier de poésie panégyrique basé principalement sur l'utilisation du nom propre intérieur (éponyme) ou extérieur-circonstanciel (teknonyme, surnom). L'approche heideggérienne de Hölderlin a constitué notre modèle théorique dans l'étude que nous avons esquissée (2020) de (du *kasàlà* selon) J. Kabuta. Le *kasàlà* (ciluba Congo RDC) ou éloge de soi (dite aussi *autolouange*) et éloge de l'autre est une symbolisation poétique construite sur l'amplification et l'expansion des noms réels ou fictifs, principalement et stylistiquement, au moyen de la métaphore et de l'hyperbole. Structurellement, cette expression est dite formulaire parce qu'elle se compose d'une a) présentation (introduction), b) d'une nomination (anthroponyme, toponyme, ...) suivie c) d'une amplification et d) d'une expansion comme dans l'exemple :

« a) Je suis b) Marie Beauchesne, c) Fille-du-chêne c') majestueux, c'') dont les racines s'enfoncent tout droit dans le sol et dont les branches se dressent, fières et hautes dans le ciel. d) Le bois dont je suis faite est employé pour créer les ornements les plus nobles et les meubles les plus riches, car son essence est pure et solide comme la pierre, car sa couleur est sublime et sa longévité incomparable » (J. Kabuta, 2015 :100).

Autrement dit, Marie Beauchesne, je suis comme une fille-du-chêne.... Ce travail de symbolisation où entrent aussi en jeu des symboles des dimensions cosmique (catégories stellaires, animales, végétales, minérales) et psychique (où l'on retrouve les catégories historiques et socioculturelles) est sous-tendu par une triple visée sémantique, référentielle et pragmatico-programmatique (:- développer l'intelligence de la singularité ; - dénoter en s'émerveillant devant l'être d'un humain ou l'être de quelque chose ; - conscientiser et déployer ses potentialités ; -se transcender, améliorer ses conditions de vie ; ...). Produit de l'Afrique (appelé par exemple *tagg*, *bààku*, en langue wolof, *tige* en dogon, *izibongo* en langue zulu, *oriki* en yoruba, *amazina* en kirwanda,...), le *kasàlà* comme symbolisation poétique s'articule sur les symbolisations primaires que sont les savoirs profonds de type « gnosophique » ou sapientiel et ceux de type mythico-cosmogonique comme ceux restitués dans *Une Bible noire...* par T. Fourche/H. Morlighem (2002). C'est cette méditation sur le *kasàlà* tel que *modernisé*, principalement par l'école de J. kabuta, que nous comptons ici synthétiquement renouveler et restituer, en insistant à la fois, sur son statut de symbolique du soi authentique et intégré impliquant une articulation conceptuelle nom-force-être et sur sa vocation pédagogique-psychagogique d'éducation, de formation ou d'accompagnement d'un parcours de subjectivation

(s'agissant de l'humain) éthopoïétique (i.e., à la fois autopoïétique, sociopoïétique et cosmopoïétique).

7.2.1. Nom, force et être

La force du nom propre ou le nom propre comme force du point de vue de la pensée poético-panégyrique africaine, chez J.Kabuta en particulier, relève sans nul doute du « parler ontologique » africain-bantou souligné par P.Tempels dans *La Philosophie bantoue* (1959)⁹⁰. Nonobstant le soupçon de *relativisme dévaluant* qui pèse sur cet ouvrage malgré la perspective d'exaltation, de reconnaissance affichée par l'auteur (bien que pour une visée pastorale et administrative (civilisatrice ?) et non simplement émancipatrice), *La Philosophie bantoue* augurait une ère de l'estime de l'autre en rupture avec le préjugé colonial dominant en étant affirmative sur l'existence d'une pensée logique, d'une philosophie, d'une morale, d'un droit, d'une politique africaine bantou. *L'ontologie bantoue* est prioritaire et prolégomène à toute autre évaluation morale, juridique, politique, économique (Bidima, 1995). Tempels qui a mis hors-jeu le préjugé colonial pour observer, écouter, analyser, entendre des bantous rend aussi public les fruits de son travail d'abord à travers un certain nombre d'articles que A.-J. Smet a rassemblé dans *Mélange de philosophie bantu. Recueil des textes du P. Tempels*⁹¹, puis dans le célèbre ouvrage, *La philosophie bantoue* (1945/1949). Dans un article intitulé « Le concept fondamental de l'ontologie bantu », Tempels livre l'essentiel de sa compréhension du parler et aussi des comportements de part en part ontologiques des bantous : Il y établit d'emblée une équation entre l'idée de force de la vie ou force vitale ou énergie vitale, puissance vitale, avec l'essence, l'être et le substrat en excluant de cette comparaison la notion de substance au sens monadique tout en soulignant aussi le caractère dynamique et non statique de l'être. L'ontologie bantoue est une ontologie dynamique. Son leitmotiv est l'idée selon laquelle l'être est force vitale et la force vitale est être. Les idées connexes à cette idée centrale étant : la hiérarchie des êtres-forces, l'accroissement ou la diminution, voir l'anéantissement des êtres-forces, l'interaction (ou inter-influence) des êtres-forces, la place centrale du *mntu* (ou l'être humain), les lois de la causalité vitale, la référence à l'ontologie dynamique des jugements éthiques, juridiques, (politiques et économiques, quand on lit par exemple les articles comme « La philosophie de la rébellion » et « L'administration des indigènes »). Selon l'ontologie dynamique (Tempels, 1945), un être n'a pas seulement sa figure extérieure, mais aussi une nature invisible. Celle-ci est avant tout force, et peut en tant que telle s'affermir ou s'affaiblir. Le bonheur en son fond c'est

⁹⁰ « Leur langage n'est pas comme le nôtre, ils parlent de manière tellement concrète, en des mots qui se rapportent immédiatement aux choses mêmes ; ces peuples parlent "ontologiquement" (P. Tempels, *La Philosophie bantoue*, Paris, Présence africaine, 1959, p. 101). Cette observation insinue deux choses : la première, le préjugé selon lequel, les langues bantu-africaines sont tellement concrètes qu'elles sont dépourvues ou incapables d'abstraction. Ce contre quoi s'est battu des post tempelsiens comme A. Kagame qui va pratiquer un comparatisme de la logique bantu avec la logique grecque aristotélicienne (sa référence). Cheikh Anta-Diop, y rétorquera en prouvant que l'on pouvait traduire en langue wolof aussi bien de la physique théorique que... La Marseillaise. La deuxième chose insinuée par le « parler ontologique » c'est l'affirmation de l'existence d'une philosophie/vision du monde collective (déposée dans les usages linguistiques et comportementaux) sans philosopher et sans philosophe (si ce n'est que l'ethnie anonyme et éternelle). Et, bien entendu, seul l'ethnologue, sujet-supposé-savoir car détenteur de la langue philosophique, a été en mesure de rendre explicite ce fondement ultime des significations culturelles que l'ethnie déployait sous son regard, et prétendit permettre à ceux qui ne se comprenaient finalement pas eux-mêmes d'accéder ainsi à la connaissance de soi (S.B. Diagne, « Revisiter La philosophie bantoue,... », dans *Politique africaine* n°77, mars 2000, p.47-48

⁹¹ www.aequatoria.be/tempels

pour les bantous, le renforcement de la force vitale tandis que le malheur se caractérise fondamentalement par la diminution de cette force vitale essentielle. « Toute maladie, plaie ou contrariété, toute souffrance, dépression ou fatigue, tout injustice ou tout échec, tout cela est considéré et désigné par le Bantou comme une diminution de la force vitale ». Le *mfumu* ou chef est un état naturel de pleine force vitale, de puissance vitale au top « qu'une position institutionnelle éventuelle ne fera que constater ou faire accéder à la conscience de soi », tandis que le *mufu*, le blasé, le faible, l'anéanti, et littéralement le mort, est celui qui est dans un état de force vitale proche de zéro (S.B. Diagne, 2000). Mais cette ontologie dynamique n'est pas dualiste. Tempels (1949) le dit sans ambages : « Dans chaque langue bantoue on découvrira facilement des mots ou des locutions désignant une force, qui n'est pas exclusivement "corporelle" mais "totalement humaine". Ils parlent de la force de notre être entier, de toute notre vie. Leurs paroles désignent "l'intégrité" de l'être » (P.30). Ainsi donc ce que l'on appelle le *bwanga*, c'est-à-dire, les remèdes soit disant magiques (langage ethnologique) ne soigne pas un organe particulier malade, il n'a pas pour destination première un effet thérapeutique local, mais il renforce, il augmente essentiellement la force vitale. Dans cette ontologie dynamique non dualiste, il faut se faire aux synonymes substantivés comme à ceux adjectivés que sont, l'être, la force, la vie, la puissance, l'énergie, la force vitale, la puissance vitale, l'énergie vitale. Ces variations sur le thème de l'être-force font l'objet des "paroles de vie" ou des *nominations de soi-même ou de tel muntu* impliquant des nominations de Dieu, des esprits, des aînés spiritualisés ou vivants, des humains, animaux, des végétaux, des minéraux, des astres en rapport avec le renforcement de sa propre force vitale. La dynamique, le mouvement de l'être-force, dans l'être-force est le fait de l'interaction entre les êtres-forces, lesquels sont dans un réseau, dans une connexion réciproque bien qu'ontologiquement hiérarchique, la *hiérarchie ontologique*. Parce que les êtres-forces sont spécifiquement différents et numériquement distincts, il y a la force divine, les forces célestes et terrestres, les forces humaines, animales, végétales et même les forces matérielles ou minérales.

Le *nom propre* - à entendre ici non seulement au sens grammatical d'antonyme au *nom commun*, mais au sens « poématique » ou aléthico-ontologique⁹² du nom qui dénote, qui dévoile et déploie la quiddité (Ce qui fait qu'un être ou une chose sont ce qu'ils sont et rien d'autre) de quelqu'un ou de quelque chose - est « une parole de vie », un outil de renforcement vital pouvant être utilisé aussi en sens inverse. A ce titre, le protocole ou le *process* de nomination se fait suivant trois lois générales dites lois de causalité vitale.

La *loi de similitude* stipule une action ou une transmission de force en fonction de similitude. Par exemple établir une équation entre la force meurtrière du lion ou du crocodile avec la motivation du chasseur ou du pêcheur c'est par le même mouvement causer, susciter chez ces derniers dans l'exercice de leurs métiers la transformation de leurs forces à la mesure des forces de grands carnassiers que sont le lion et le crocodile. C'est dans ce sens que Marie Beauchesne peut revendiquer, faire prévaloir, s'estimer avoir les mêmes vertus vitales, bien que végétales, que le chêne : enracinement, ancrage terrestre profond et solide, longévité vitale centenaire, etc. Il en est de même des personnes ou groupes personnes (équipes nationales) qui portent des noms propres ou totémiques de *Nkashama* (léopard) ou *Ntambue* (lion).etc.

La *loi de contact* ou de *connexité* est en fait une *loi de propriété*. « Toute propriété est riche en influences mystérieuses » formule qui voudrait dire que la force vitale du propriétaire

⁹² Nous donnons à « poématique » le même sens que celui qu'il a reçu des traducteurs de « Hölderlin et l'essence de la poésie » dans *Approche de Hölderlin*, à savoir, celui des mots pouvant être créés et formés avec pour but de manifester, de faire une révélation ontologique. Cf. M. Heidegger, *Approche de Hölderlin*, o.c, P.41

agit ou peut être agi via ses propriétés ou ses ustensiles parce qu'elle adhère à leurs êtres (à leurs essences). Et, le nom est sinon une propriété de quelqu'un, du moins le propre d'une personne, d'une réalité. Agir sur le nom d'une personne c'est agir sur elle.

Enfin, il y a la *loi du désir exprimé*. Selon cette loi, la parole et le geste de l'homme sont, plus que toute autre, les meilleures expressions, manifestations de son influence vitale. Les effets fastes ou néfastes d'une personne sur soi-même ou sur une autre personne sont les signes de son influence positive ou négative sur soi-même ou sur une autre personne.

Le *kasàlà* comme protocole de nomination élogieuse de soi (autolouange) ou de l'autre constitue sémantiquement et pragmatiquement le lieu où s'articulent ces trois lois en se confondant avec ce que les spécialistes considèrent comme les thèmes du *kasàlà* en rapport avec ses principales figures de style ou ses catégories que sont : la métaphore, la métonymie, la synecdoque (C. Faïk-Nzuzi, 1974, 1975 ; J.N.S. Kabuta, 2015). Ces thèmes sont : la ressemblance, la connexité ou la contigüité et la correspondance. S'y ajoutent aussi, avec l'humour et l'autodérision, le contributionnisme opiniâtre⁹³ qui contraste avec l'indifférence négativiste ou dénégativiste (notamment dans *l'exotisme vassalique et le narcissisme hyperbolique* dont parle l'épistémologue Soudieck Dione⁹⁴). La ressemblance, la connexité, la correspondance se résument toutes dans le concept philosophique de l'analogie de l'être qui renvoie à la dialectique de l'un et du multiple, de la participation ou de la coappartenance ontologique. Les catégories de thèmes se constituent relativement aux environnements à partir desquels sont construits les tropes ou les figures de signification, les figures métasémiques (environnements destinataires du mécanisme imaginatif de transport d'un nom dans /hors l'espèce). On parlera de catégorie ou de tropisme cosmique (environnement stellaire : soleil, lune, feu, eau...), tropisme animal et végétal (lion, chêne,...) et de tropisme généalogico-historico-social (personnages, faits, lieux). Philosophiquement (P. Ricœur, 1975), les catégories de thèmes ne sont rien d'autres que les dimensions principales universelles d'un symbole, à savoir la dimension poétique ou dimension de l'imagination comme création langagière du réel (processus de métaphorisation). Cette dimension poétique du symbole subsume la dimension cosmique (les catégories stellaires, minérale, animale et végétale) et la dimension psychique (où l'on retrouve les catégories historiques et socioculturelles des thèmes).

Je décline mon nom ou mes noms par lesquels je me singularise comme reproduction d'un ancêtre éponyme. Dans le *process de nomination*, le donateur (parent, devin, maître ou enseignant initiateur...) et le donataire (bénéficiaire) sont comme fondus par le transmetteur (l'ancêtre éponyme, l'animal ou le végétal totémique,...) dans un rapport de similarité, l'éponymie (ancestrale ou totémique anticipant sur une relation de proximité, de familiarité et d'indentité, procédant elle aussi d'une transmission psychique (qualités, aptitudes, voire attitudes). La similarité ou même l'identité n'insinue pas la métempsychose ou la réincarnation de l'ancêtre éponyme, du totem mais elle s'explique, selon P. Tempels, par les théories du créationnisme métamorphorique/émanationniste et du *mono-dynamisme extensionnisme*. En vertu de cette double théorie (émanationnisme et mono-extensionnisme), *le réel est un continuum extensif*, une chaîne des forces qui deviennent des extensions de la Force, de l'Esprit (le prétendu *animisme* de l'ethnologie coloniale n'étant de ce point de vue qu'un *mono-dynamisme* ou un *mono-spiritualisme*

⁹³ Le *kasàlà* intègre subtilement le blâme. Il peut avoir un caractère humoristique et (auto)dérisionnel dans le cas de comparaison péjorative et dans ce cas fonctionner comme un défi mélioratif.

⁹⁴ M. Soudieck Dione, « Les impasses épistémologiques autour de l'objet Afrique. Les imprudences et impudences de l'exotisme vassalique et du narcissisme hyperbolique », in MBEMBE, A.-SARR, F., (dir.), *Ecrire l'Afrique-Monde* (Les ateliers de la pensée), Dakar, Philippe Rey/Jimsaam, 2017 P.119-138

extensif). La dialectique / dynamique de l'Etre-Force⁹⁵ est corrélative de la dialectique de l'un et du multiple instituant une relation d'influence ontologique (déterminante) d'une force ascendante vitale sur d'autres forces avec laquelle elle va être dans une communauté d'individualité essentielle, ces forces démultipliant pour ainsi dire cette individualité essentielle comme ses extensions. Prononcer (éloge de l'autre) une nomination individuelle éponymique (à base des noms ancêtres) de type devise (*ku-samuna* ou *ku-senga* en *ciluba*) ou de type griot (*kasàlà* format long, comme c'est le cas de ce que dans l'aire culturelle Dogon on appelle « *tige* »), c'est évoquer une chaîne d'hommes (d'individus) qui ont été pourvus d'une certaine force (*nyama*). C'est aussi invoquer cette force (*nyama*), qui est, pour ainsi dire, l'individualité essentielle se perpétuant dans une série des supports humains dont le bénéficiaire de l'éloge est le représentant actuel (N.S.Kabuta, 2003 :198). Il y a dans la relation entre l'individualité essentielle (symbolisée par l'éponyme) et les extensions multiples une dette à la fois économique et éthique. Car, le « capital onomastique » à l'instar de tout capital hérité doit être investi, développé et restitué à la communauté, via la descendance, qui en est le vrai propriétaire. Mais ce destin économique du « capital onomastique » se transcende très vite dans ses sens éthique, historique et métaphysique. Le nom comme vocable est aussi vecteur de vocation, de mission, et donc porteur de sens de l'existence, de sens d'une vie, porteur de raisons d'être, de volonté de vivre et de mourir. L'individualité essentielle du fait de l'éponymie crée une antécédence, une position idéale, une référence de destinée, engageant au développement,

⁹⁵ Concernant la dynamique de l'être-force et de l'ontologie dynamique, I.M. Tshiamalenga Ntumba parle de la dialectique « ntu ». Voici ce qu'il dit à ce propos : « ntu » est la réalité ontologique résiduelle: c'est l'être en son sens le plus général, le plus riche en extension et le plus pauvre en compréhension : on ne peut le faire coïncider avec le concept de force, encore moins avec celui de force vitale : les Bantu ne les font ni au niveau de la grammaire ni a celui de la parole. Le « ntu » en langue des Baluba et dans les langues apparentées telles celles du Shaba, du Kasayi, du Bandundu, du Kivu, du Rwanda et du Burundi, apparaît comme la réalité fondamentale sous-jacente à TOUT CE QUI EST. Dieu est un « ntu », l'homme est un « ntu », l'animal, le végétal, le minéral, sont des « ntu », l'activité, la passion, la relation spatiale, temporelle, la valeur..., tout est « ntu ». Seuls les préfixes « mu-ba », « ci-bi », « ku- », « mu- » et « pa- », collés au radical « ntu » vont introduire une distinction, d'ailleurs toute formelle et simplement classificatoire, entre les divers modes sur lesquels les divers « étants » sont symbolisés par la grammaire avant d'être prises en charges de signification vivante dans le dire. » Après cette précision, Tshiamalenga Ntumba enchaîne sur ce qu'il appelle la dialectique du « ntu ». En vertu de cette dialectique du « ntu », il se passe que, de la grammaire au dire, la différenciation (ou la différence) ontique est réversible. L'être suprême, Dieu, pouvant être représenté au moyen des catégories anthropomorphiques, « Dieu est un grand homme ». L'homme lui-même pouvant être réduit à une chose, une chose formidable, fantastique (= *muntu ncintu cia dikema*), ou à la limite, une chose dégradée (= *cintu cia cianana*), en cas de vulgarité ou de trahison par exemple. Les choses végétales, minérales, animales pouvant à leur tour, connaître, une personification, totémisation/sacralisation (Tshiamalenga Ntumba, La vision Ntu de l'homme : essai de philosophie linguistique et anthropologique, in Cahiers des religions africaines. 7 (1973) n.14, 180). Comme on peut le comprendre, la dialectique « ntu » est une dynamique réversible « ntu ». La critique portée à Tempels est d'avoir identifié la force à l'être plutôt que d'égaliser la force vitale au « ntu » dont la ressemblance avec l'égyptien *nt.w* et le grec *ontos to on* est selon G. Bilolo Mubabinge patente : « Intéressant de voir s'il n'y a pas un rapport quelconque entre *ntu*, *untu*, *onto* des bantu et *nt.w* ou *wn.t* des égyptiens d'une part et le *ontos to on* des grecs d'autre part ». Ainsi les mots *onto*-logie et *ntu*-logie utilisés comme néologismes à partir des mots *onto* (langue *tetela*) et *ntu* (langue *luba*) aurait un sens presque analogue à celui du mot grec *ontologia* (G. Bilolo Mubabinge, *Les cosmo-theologies philosophiques de l'Egypte antique : problématiques-prémisse, herméneutique et problèmes majeurs*, éd. Menaibuc, Kinshasa, Libreville, 1986, P.79).

à l'évolution, à l'exposition qui permet de se mesurer à l'idéal, bref à construire sa propre individualité à la lumière de l'individualité essentielle. Tiers-construit.

Dans chaque homme se trouve un petit homme, l'homme lui-même, l'homme véritable, l'homme essentiel (comme il y a, d'une part, la chose perçue par les sens, et d'autre part, la chose-même, la force de cette chose). Parole de philosophie bantoue. C'est *l'homme véritable (muntu muine)* qui est l'objet du sincère souci de soi. Le souci du *muntu* centré sur la valeur suprême qu'est la force vitale est dit sotériologique, non pas parce qu'il préexiste un mal dont il faut se sauver, mais parce qu'il y a au fond une force vitale propre, une individualité singulière à laquelle il faut ramener (rappeler) chaque *muntu*. Le salut recherché étant ici à la fois existentiel/existential (concret fondamental) et non simplement eschatologique (fin de temps). C'est ainsi que la responsabilité et la liberté ne sont pas méconnues pour un *muntu* se comprenant comme une force vitale en relation *intime* permanente avec d'autres forces vitales agissant au-dessus et au-dessous de lui dans le réseau ordonné des forces où il est toujours influencé et influençant, actif et passif. La liberté comme capacité de choisir et de décider par soi-même, de s'engager existentiellement, est une force qui s'appuie sur une autre force, celle de la connaissance/sagesse (« gnosophie ») qui consiste à connaître la nature intime, l'ordre et l'action des êtres-forces et en fonction de cette compréhension, à orienter la volonté et l'action soit dans le sens d'une volonté et d'une action vivifiantes ou soit dans celui d'une volonté et d'une action destructrices. L'initiation permet d'accroître ces forces que sont la liberté et la responsabilité de façon à placer le *muntu* devant le choix entre, d'un côté, la méchanceté, la sorcellerie et la seigneurie de l'accablement, de l'autre, la haute science du royaume et la seigneurie de l'amitié. Il est vrai que le *héros poétique*, épique des kasàlà et des épopées est en quelque sorte un héros de type nietzschéen, se tenant par-dessus le bien et le mal. Il semble cependant excessif, comme le font observer une critique épique dans l'aire culturelle Peuls, de dire que l'unique souci de ce héros c'est « d'affirmer sa totale indépendance tant vis-à-vis des êtres que vis-à-vis des lois morales, sociales ou religieuses dont il bafoue les plus sacrées, sans l'ombre d'un scrupule, avec pour seule excuse sa supériorité incontestée ; d'exhiber en toute occasion sa bravoure en provoquant les héros les plus renommés et les plus courageux ; de prouver sans cesse qu'il est indomptable, inébranlable, d'un orgueil inaltérable, insensible à la pitié comme à la peur, il apparaît aux yeux des Peuls sédentaires et musulmans comme le type même de ces héros païens des temps jadis auxquels ils ne peuvent se défendre de vouer encore une certaine admiration » (N.S.Kabuta, 2003 :119). Une façon de dire qu'aspirer à l'héroïsme c'est s'engager dans le négativisme propre à la seigneurie de l'accablement. Du point de vue gnostico-spéculatif bantou, nous dirions, à la relecture de P.Tempels, que le héros mythique que le devin ou les poètes et poétesses éveillent en la personne célébrée, ce héros mythique, ne se développe et ne s'intériorise que par la transmission subtile des connaissances profondes qui grandissent en quelque sorte la liberté et la responsabilité du célébré appelé à incarner (progressivement) ce héros épique.

Il faut donc distinguer les lois générales de causalité vitale, la conception générale que l'on peut se faire de la nature et de l'ordre ontologique, objet de la métaphysique, des principes concrets d'inter-influence vitale, objet des observations et expérimentations concrètes: -Le premier principe établit que tout vivant ou trépassé peut directement renforcer ou diminuer un autre homme dans son être. Cette influence est non seulement possible mais nécessaire pour un géniteur (supposé force supérieure) par rapport à sa progéniture (force prétendument inférieure). Mais tout humain quel qu'il soit, s'il est nanti de « gnosophie » (de connaissance/sagesse) peut se renforcer en *nouant* une relation avec une influence vitale extérieure ou avec l'action de la force plénière *per se*. -La force vitale humaine peut influencer directement les êtres-forces qui lui sont inférieurs. - Un être raisonnable (spirituel

ou spiritualisé) peut agir indirectement sur un autre être raisonnable par le truchement d'une influence vitale communiquée à un être-force du monde animal, minéral ou végétal. Cette influence indirecte est nécessaire si l'être bénéficiaire est un *muntu mutupu*, (un être humain vide) un *muena panu* (un ignorant, attaché au monde superficiel de l'illusion). Mais elle est de trop si le supposé bénéficiaire est un *muntu mukole*, *mukulumpe* (un être humain éveillé, adulte, fort), un *muena moyo*, *muntu mwine* (un vivant véritablement au niveau profond de l'homme véritable, de l'être essentiel). Et lorsqu'on descend davantage vers les particularités des forces singulières, individuelles, on quitte le domaine de la connaissance expérimentale pour celui de l'art et du doigté qui est celui des devins et poètes. « L'exercice de cet art suppose des connaissances spéciales ou, plus précisément, la force de la connaissance » (P.Tempels, 1949). C'est ainsi que seuls devins et poètes pouvaient avant ou peu après la naissance, au moment de la circoncision, révéler le nom initial/intérieur du futur ou du nouveau-né en dévoilant l'ancêtre ou le totem éponyme qui a donné les signaux d'exercer l'influence vitale sur lui. Leur rôle social est d'investir l'espace média symbolique pour assurer circularité et linéarité de la chaîne ontologique qui est aussi une chaîne générationnelle et généalogique, d'une généalogie non seulement chronologique, temporelle, mais aussi transcendante, qui remonte du temporel à l'originnaire, et qui va de l'originnaire au temporel. Le Temps étant circulaire/linéaire dans la vision existentielle bantoue⁹⁶.

Comment passe-t-on de la poésie, de la nomination poétique à l'action ? Qu'est-ce qui assure la circularité, la corrélation entre *poësis* et *praxis* ? Devrions-nous comme P. Tempels continuer à parler tantôt de pensée logique, tantôt de pensée magique, concernant la philosophie ou l'ontologie bantoue ?

Dans *La métaphore vive*, P. Ricœur nous mène sur une piste de réflexion dans les termes d'Aristote et Heidegger : « quand le poète prête vie à des choses inanimées, ses vers "rendent le mouvement et la vie : or l'acte est mouvement" » et « les fleurs de nos mots...- disent l'existence dans son éclosion » (1975 :389, 392). Avec les mots et particulièrement les noms poétiquement travaillés, il y a transmission de l'être et du devenir, du mouvement. Le pouvoir des mots, de la parole est de contribuer au développement et à l'accomplissement humain. Ce même son de cloche nous vient aussi des sciences cognitives (psychanalyse et neuroscience) par la plume de G. Pommier (2004) qui estime que « L'être humain grandit. Il franchit les étapes qui l'amènent vers la maturité sans se demander quelle force le pousse... Il existe des conditions de possibilité de la croissance et de l'apprentissage qui font de la parole entendue, puis prononcée, le préalable à cette expansion des capacités humaines... Les potentialités des gènes restent lettre morte sans la parole... Le langage n'est pas un élément épigénétique qui rétroagirait sur les gènes. Mais l'identification qu'il autorise conditionne la réalisation du code » (P.68-69). M. Aquien, critique du poète/poéticien français Saint-John Perse, abonde dans le même sens en découvrant aussi l'« heideggerisme » de ce poète dont il témoigne : « Les mots sont donc par Perse considérés en tant que porteurs de la chose même, qui est le rapport de l'homme à ce qui est réel, ce qu'il appelle, dans *Oiseaux XI*, les causes lointaines...il y a donc un au-delà du mot, qui est ce vers quoi le sens poétique tend : "(...)on sait tout le passé d'incantation des mots, et qu'à nommer pour nous l'innommable, ils investissent déjà d'un sens qu'ils apprivoisent ; et, plus encore, d'un autre sens, qui va plus loin que ce qu'ils disent" » (1985 :161-162). Tout ceci s'applique particulièrement au *kasàlà* comme protocole poétique de nomination de soi (autolouange ou éloge de soi) ou de l'autre comme

⁹⁶ « Le temps est à la fois comme un cercle infini qui tourne et comme une droite qui n'a pas de fin et qui avance » Cf. LECOMPTE, N., *Le roman négro-africain des années 50 à 60. Temps et acculturation*. Paris, l'Harmattan

le confirme le poète/poéticien Kabuta : « On voit que la parole est plus qu'une séquence de phonèmes, qu'elle est une véritable force qui permet d'agir sur le destin. Ainsi, elle est avant tout le maniement de donnée sémantiques à des fins d'efficacité, ces données n'étant accessibles qu'à partir d'une connaissance des forces » (2003 :183-184). Sémanticien, Kabuta reste prisonnier du cadre onto-gnostique récapitulé par la philosophie bantoue de P. Tempels qui n'était pas dans une perspective de philosophie linguistique comme le lui le reproche notamment A. Kagame. Seul explique la transmission (nominative) de l'être, du devenir, du mouvement vital, la connaissance des êtres-forces et des lois générales de leur inter-influence. C'est à ce gnosticisme bantou anti-magique (P.Tempel⁹⁷) que Kabuta semble se nourrir. La théorie des forces, l'ontologie dynamique bantoue, fournit ainsi à sa manière ce que nous pouvons, en paraphrasant P. Ricoeur, appeler, la visée sémantique, pragmatique et référentiel du discours poétique. Le *kasàlà* (qui se récite idéalement à haute voix dans un groupe⁹⁸) est porteur de sens programmatique/pragmatique et de référence doublée voir démultipliée (un/des autre(s) monde(s) est ou sont possible-s). Il y a dans la pratique du *kasàlà* la dialectique, le va -et-vient entre l'énonciatif et le programmatique/pragmatique médiatisé par l'écoute. Or, l'attitude de l'écoute (poétique) requiert deux type de dépouillement: -*Le dépouillement de l'Ego* (sujet absolu) dans sa volonté de maîtrise, de suffisance et, *le dessaisissement du savoir* (objet absolu) afin d'entrer dans les modalités plus originaires d'appropriation et de reconstruction de soi (P. Ricoeur, 2007 :209-210).

Cette explicitation ontologique bantoue de la visée sémantique, référentielle et pragmatique du discours poétique n'est pas sans rappeler celle que P. Ricoeur pointe du doigt dans le corpus aristotélicien où la métaphore vive signifie mettre sous les yeux, peindre, faire tableau ou « signifier les choses en acte » (et corrélativement en puissance). Si « métaphoriser » se réfère à la polyvalence de l'être comme acte et puissance, cela voudrait dire « que la visée sémantique de l'énonciation métaphorique est en intersection, de la façon la plus décisive, avec celle du discours ontologique, non pas au point où la métaphore par analogie croise l'analogie catégoriale, mais au point où la référence de l'énonciation métaphorique met en jeu l'être comme acte et comme puissance. Cela signifie, enfin, que cette intersection entre la poétique et l'ontologie ne concerne pas seulement la poésie tragique, puisque la remarque de la Rhétorique...étend à la poésie tout entière, donc aussi à la mimésis lyrique (...), le pouvoir de signifier l'acte...Les difficultés mêmes de l'ontologie de l'acte et de la puissance ne réagissent-elles pas la poétique ? Car, nous

⁹⁷ « Répétons encore que ce ne sont pas l'œil, le geste, ou,..., la parole qui sont l'agent du maléfice ; abandonons les vocables périmés de 'magie symbolique, de magie du désir exprimé, ou la magie de similitude''. Pour le noir il y a l'être qui est force, susceptible de croissance ou d'évanescence, force exerçant une influence directe ou indirecte sur d'autres forces. Ceci est l'essence même de la conception primitive de l'être », *La philosophie bantoue*, Lovania, 1945, <http://www.aequatoria.be/tempels/FTLovaniaFR.htm>

⁹⁸ « Une fois l'autolouange composée, il faut la réciter. On la répète devant les autres participants. Idéalement l'on se tient debout, le regard ferme mais détendu, la respiration profonde. La voix est forte mais amicale l'articulation assurée, le geste sobre. Le débit rapide donne la puissance au texte tout en le portant sur le plan épique. L'on se laisse aller, l'on joue sa vie. La parole autolouangeuse est une parole à réciter, à entendre, à répéter. Elle passe donc nécessairement par une phase orale, vibratoire. Ce sont ces vibrations positives, associées au rythme, qui amènent le corps à entrer en résonnance avec autrui, avec soi-même, avec l'univers. C'est une parole qui est adressée à soi-même et à l'autre (d'où la nécessité d'un public) qui nous la renvoie renforcée, une parole à intérioriser. C'est la conjugaison de tous ces phénomènes qui confère à l'autolouange son efficacité et en fait un outil puissant pour transformer la personne et la conduire à un plus-être....Bien entendu, l'on peut également dire le texte pour soi-même, silencieusement ou non et l'on peut l'utiliser comme base de la méditation » (N.S. Kabuta, 2003 :282).

l'avons appris d'Aristote lui-même, l'ontologie ne dit guerre plus que ceci : puissance et acte se définissent de façon corrélatrice, c'est-à-dire circulaire» (1975 :389-390). P. Ricœur ne cesse de naviguer dans le corpus aristotélicien (de la Physique à la Métaphysique, en passant par l'Éthique et la Rhétorique, voir la Poétique) mu par son interrogation sur l'ordonnement aristotélicien de tous les concepts voisins entrant dans l'amplitude des concepts de puissance et d'acte : *praxis*, *poiêsis*, mouvement, entéléchie, énergie, œuvre humaine (*ergon*),... Ainsi donnent-ils en notes les citations d'Aristote éclairantes à ce sujet comme celles-ci : « Et, j'entend par puissance, non seulement cette puissance déterminée qui se définit par le principe du changement dans un autre, ou dans le même être en tant qu'autre, mais en général, tout principe producteur de mouvement ou de repos » (1975 :390). Ou encore : « L'acte, donc, est le fait pour une chose d'exister en réalité et non de la façon dont nous disons qu'elle existe en puissance, quand nous disons par exemple qu'Hermès est en puissance dans le bois, ou la demi-ligne dans la ligne entière parce qu'elle pourrait en être tirée, *ou quand nous appelons savant en puissance celui qui même ne spécule pas*, s'il a la faculté de spéculer : eh bien ! L'autre façon d'exister est l'existence en acte » (1990 :353, nous soulignons). P. Ricœur fait aussi le commentaire suivant de *Métaphysique* Θ,6 : « l'action immanente (*praxis*), ayant pour fin son exercice même, est seule véritable acte ; l'action transitive (*poiêsis*), atteignant sa fin dans la chose produite au-dehors, n'est que mouvement » (1975 :391). Et enfin sans être exhaustive relevons avec lui l'affirmation de voisinage entre entéléchie, énergie, œuvre et âme : « l'œuvre est, en effet, ici la fin, et l'acte est l'œuvre [*ergon*]. De ce fait le mot "acte", qui est dérivé d' "œuvre", tend vers le sens d'entéléchie », de telle sorte que l'âme est en fin de compte « la première entéléchie d'un corps physique organique » (1990 :355). Tout en surprenant dans le couple heideggérien *Erörterung* (parole, dialogue)/*Ereignis* (événement appropriant) une répétition interprétative du couple aristotélicien-acte/puissance- sous l'égide de l'écoute nietzschéenne et surtout de la poésie pensante de Hölderlin. P. Ricœur met en perspective une autre répétition interprétative du couple spinozien *conatus* (effort pour exister) et *essentia actuosa* (essence actuelle). Selon ce couple spinozien, le soi est une conquête de l'effort pour exister, laquelle conquête se fait sur *un fond d'être à la fois effectif et puissant*. La puissance qu'a toute chose pour être et plus être, lui vient de son essence donnée ou actuelle (1975 :392-397 ; 1990:366-367). Cette essence donnée ou actuelle n'a pas seulement pour support le mot, le nom. Le nom en est l'équivalent, surtout lorsqu'il s'agit du nom initial/intérieur ou même du nom extérieur/circonstanciel qui, en philosophie bantoue, consacre la variation à la hausse ou à la baisse de l'intensité de l'existence, lorsqu'il signale/inscrit l'augmentation de l'être. Quelle peut-être l'équivalent strictement sémantico-pragmatique de cette explicitation ontologique de la transmission du changement et de la transformation par la nomination ? Ce sujet de la transmission/transformation (pédagogie/psychagogie⁹⁹) par nomination poétique de l'être et du devenir, du mouvement existentiel et vital, P. Ricœur (1975) a

⁹⁹ Termes que nous empruntons à M. Foucault et qui les définit de la manière suivante : « Appelons si vous voulez « pédagogie » la transmission d'une vérité qui a pour fonction de doter un sujet quelconque d'aptitude, de capacités, de savoirs, etc., qu'il ne possédait pas auparavant et qu'il devra posséder à la fin de ce rapport pédagogique. Si on appelle « pédagogique », donc, ce rapport qui consiste à doter un sujet quelconque d'une série d'aptitudes définies à l'avance, on peut, je crois appeler « psychagogie », la transmission d'une vérité qui n'a pas pour fonction de doter un sujet quelconque d'aptitudes, etc., mais qui a pour fonction de modifier le mode d'être de ce sujet auquel on s'adresse » (FOUCAULT, M., *Herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France 1981-1982, Edition établie par F. Gros, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, P.389)

résumé dans *la théorie de la tension* (qu'il oppose à *la théorie de substitution*) couplée à la *théorie de la signifiance* (qu'il emprunte à J. Ladrière) les trois théories dont celle de *l'instance du discours* d'E. Benveniste, celle du *Speech Act* chez Austin et Searle (avec son triplet de force locutoire, illocutoire et perlocutoire) et celle du *sens et de la référence* issue de Frege. Il a cherché à se démarquer de M. Heidegger et de J. Derrida qui prônent une connivence des quotients métaphorique (propre /figuré) et métaphysique (visible/invisible) auquel on peut ajouter le quotient ontologique (abîme/hauteur ou néant/être). Maintenir ces quotients avec leur connivence dans la théorie de substitution c'est vouloir dire que l'opération métaphorique consiste à substituer le propre par le figuré, cela équivaut aussi à une opération métaphysique qui substitue le visible à l'invisible, ce qui entretient une affinité avec la "relève" du sensible dans l'intelligible. Ainsi donc dans ce cadre de la substitution, la métaphore poétique soutiendrait l'édifice de la métaphysique platonisante, ou plutôt avec ce cadre, la métaphysique idéaliste platonisante s'emparerait du procès métaphorique pour le faire travailler à son bénéfice. Par contre, replacée dans *la théorie de la tension et de la signifiance*, l'énonciation métaphorique implique une vision dynamique de la réalité auquel donne accès le dynamisme sémantique ou dynamisme de la signification des mots que rend possible la tension entre termes de l'énoncé (sujet et prédicat), tension entre interprétation littérale et interprétation métaphorique, tension dans la référence entre est et n'est pas (être comme signifie être et ne pas être). Le choc « tensionnel » est innovateur, créateur, inventeur, transformateur. C'est ce qui se passe dans l'énonciation métaphorique où deux opérations de deux niveaux et de deux champs référentiels interagissent. Si *le pouvoir des mots vient de leur signification* c'est parce que la signification a un caractère dynamique, directionnel, vectoriel et conspirateur avec la visée sémantique qui cherche à remplir son intention.

« Deux énergies se rencontrent ainsi : l'effet gravitationnel exercé par le champ de référence second sur la signification- et le dynamisme de la signification elle-même, en tant que principe inducteur de sens. Il appartient à la visée sémantique qui anime l'énonciation métaphorique de mettre en rapport ces deux énergies, afin d'inscrire dans la mouvance du second champ de référence auquel elle se rapporte un potentiel sémantique lui-même en voie de dépassement. Mais, ...l'énonciation métaphorique ne constitue qu'une esquisse sémantique, en défaut par rapport à la détermination conceptuelle. Esquisse, elle l'est à un double titre : d'une part, en ce qui concerne le sens, elle reproduit la forme d'un mouvement dans une portion de la trajectoire du sens qui excède le champ référentiel familier où le sens s'est déjà constitué ; d'autre part, elle fait venir au langage un champ référentiel inconnu, sous la mouvance duquel la visée sémantique s'exerce et se déploie. Il y a donc, à l'origine du procès, ce que j'appellerai pour ma part la véhémence ontologique d'une visée sémantique, mue par un champ inconnu dont elle porte le pressentiment. C'est cette véhémence ontologique qui détache la signification de son premier ancrage, la libère comme forme d'un mouvement et la transpose dans un champ nouveau, qu'elle peut informer de sa propre vertu figurative. Mais cette véhémence ontologique ne dispose, pour se dire, que d'indications de sens qui ne sont point des déterminations de sens » (P.379). Les notions de signification et de référence seconde (voir multiple) comportent une incidence critique sur les concepts de vérité, réalité, monde. Car, le pouvoir de la métaphore est de briser une catégorisation antérieure, -tenue parfois pour figée, réelle, véridique- afin d'établir les nouvelles frontières logiques sur les ruines des précédentes. Le discours poétique dit P. Ricœur, est celui dans lequel la suspension (voir la minimisation) de la référence ordinaire est la condition négative du déploiement d'une référence de second rang. Ce déploiement étant réglé par le pouvoir de re-description attaché à certaines images heuristiques, à la manière des modèles de la science (P.386). Cette fonction critique de l'énonciation poétique est-elle un plaidoyer pour l'irrationnel, Nullement. La nomination

métaphorique poétique marque l'irruption dans le langage de l'antéprédicatif et pré-catégorial et exige un concept de vérité autre que le concept de vérité-vérification corrélatif du concept courant de réalité. Peut jouer ce rôle de remplacement le concept de vérité manifestation corrélatif de la sub/surréalité ou de la réalité « tensive », la réalité qui *n'est pas mais est vraiment* (O. Abel, 2006). Que dire de ces notions de *vérité manifestation* et de *réalité tensive* dans le contexte de *La philosophie bantoue* où P. Tempels discute (chap.V, B.3) de l'influence d'essence à essence entre forces et surtout de l'influence faste ou néfaste involontaire/inconsciente sans intervention humaine ? Dans ce contexte, l'insolite de la vérité-manifestation et de la sub-sur-réalité (*bya malua*) rivalise avec l'empirique de la vérité-vérification et de la réalité. Même dans ce contexte où parfois la persuasion par l'insolite, les évidences, les préjugés concurrence la démonstration méthodique, la critique poétique se transforme en *catharsis* et en *conversion imaginaire* avec pour visée centrale faire bouger les évidences, les préjugés, les représentations (discours tournés vers le dehors) et aussi les sentiments (discours tournés vers le dedans) parfois hypostasiées en modèle d'interprétation et d'explication de tout. Réservoir du On, des on-dit. Avec le vacillement des couples représentation/sentiment, dehors/dedans, vacillent aussi d'autres couples comme ceux de découvrir/créer, trouver/projeter (les termes des couples sont appelés à devenir l'endroit et l'envers d'une même réalité, trouver c'est projeter, et découvrir c'est créer).

« Ce que le discours poétique porte au langage, c'est un monde pré-objectif où nous nous trouvons déjà depuis la naissance, mais aussi dans lequel se projettent nos possibles les plus propres. Il faut donc ébranler le règne de l'objet, pour laisser être et laisser se dire notre appartenance primordiale à un monde que nous habitons, c'est-à-dire qui, tout à la fois, nous précède et reçoit l'empreinte de nos œuvres. Bref, il faut restituer au beau mot « inventer » son sens lui-même dédoublé, qui implique à la fois découvrir et créer » (P. Ricœur, 1975 :387).

Conceptuellement, les choses paraissent plus abstraites, mais peuvent devenir plus parlant lorsque dites du point de vue perceptuel (imagé) du *kasàlà* comme méthode ou outil d'accompagnement. Par exemple, quelqu'un qui se dit bloqué parce qu'il se croit victime de la sorcellerie, l'abstraction cesse d'être un problème. Faire faire un éloge de soi à cette personne ou lui faire un poème élogieux- dans lequel il se compare, dans lequel il est comparé au lion (la force du lion), au léopard (le courage du léopard) et au renard (l'intelligence de cet animal)- c'est lui faire (se) dédire de sa soumission volontaire ou involontaire aux forces du mal. Et, surtout lui faire *témoigner*, libérer son génie, lui faire découvrir/créer, inventer le plan spirituel (dans son esprit, pré-objectif) de son existence dont les énergies alignent et mobilisent son corps, ses ombre et double dans une résilience hors atteinte maléfique. Il va se passer une restitution de l'estime et de la confiance de/en soi en lieu et place de la sous-estime et de la défiance qui gagnait du terrain. On peut donc, à juste titre, parler en langage mythique du « paulisme » à cent degré¹⁰⁰ et en langage spéculatif du *transcendantalisme maximal* (en ayant à l'esprit la foi philosophique de K. Jaspers et le salut selon M. Heidegger). Dans le cas d'espèce, on dira mythiquement que si notre personne croit en son cœur qu'il a la force du lion (qu'il est comme un lion), qu'il a le courage du léopard (en étant comme le léopard) et qu'il a le ruse du renard (comme le renard) il devient effectivement aussi vertueux (qualitatif) que ces trois animaux et s'il le proclame à travers un éloge de soi, alors, programmatiquement/pragmatiquement¹⁰¹, il

¹⁰⁰ En raison de la foi et du salut selon Saint Paul dans RM, 10, 10 : « Car c'est en croyant du cœur qu'on parvient à la justice, et c'est en confessant de la bouche qu'on parvient au salut »

¹⁰¹ « Car la vérité n'est ni plus ni moins que le caractère d'un énoncé consistant en ceci que la conviction que nous procure cet énoncé nous conduirait, grâce à une expérience et à une réflexion

devient quitte par rapport à l'adversité. Et, spéculativement, nous lui dirons que s'il s'identifie, s'il coïncide, s'il est dans une connivence ombilicale transcendante avec l'être lion, l'être léopard et l'être renard, il sera véritablement existant. Et s'il verbalise tout cela, il parvient véritablement à son authenticité (son être soi-même) et à son historicité (son devenir soi-même), tout en cessant d'être le jouet des forces soi-disant obscures.

« Au milieu des décombres, les braises de l'estime de soi peuvent être ravivées et donner les flammes de la résilience parce qu'elle nous aura donné la confiance dont nous avons besoin pour affronter l'injustice. On ne part pas au combat si l'on ne pense pas avoir une chance, ne serait-ce qu'infinitésimale, de l'emporter. La conscience de mes propres aptitudes, de mes capacités, va m'aider à réagir, à poser des limites au comportement de mon adversaire ou de celui avec qui je dois composer un monde-en-commun. C'est le refus de la servitude volontaire, de devoir correspondre aux attentes des autres, du dominant, c'est le rejet d'une assimilation qui me maintient à une place inférieure¹⁰² ». C'est bien évidemment construire son authenticité, son intégrité personnelle comme nous allons l'approfondir dans le point suivant.

7.2.1.1. Nom de force, authenticité et intégrité

« Sous la pression du négatif, des expériences en négatif, nous avons à reconquérir une notion de l'être qui soit *acte* plutôt que *forme*, affirmation vivante, puissance d'exister et de faire exister¹⁰³ ».

La force du nom propre ou du nom d'appropriation de soi est un levier de transformation intégrale (totale, unitaire) de la personne ou des personnes qui en sont impliquées, cette transformation ayant pour ancrage, pour fil conducteur, pour leitmotiv, pour tenant et aboutissant, l'être-soi, l'authenticité individuelle et/ou collective. Le nom propre ou appropriant, que son format soit celui d'un mot, d'un ensemble de mots ou même d'un enchaînement de phrases, fonctionne comme une *affirmation originaire*, c'est-à-dire, comme une énonciation qui, par dénonciation ou par annonciation, constitue en même temps l'*attestation* d'un « je suis, j'existe » valant comme un « je vaux », « je veux », « je peux », j'initie une valeur qui manque cruellement aux faits, à l'être réel et qui introduit désormais un idéal, un devoir être, un devoir faire. Prenons l'exemple du nom propre *BETU KUMESU* (BK), ce qui signifie : la *nostrité*, la *bisoïté*, l'être-nous, la coappartenance, voir la fraternité n'est que d'apparence, au fond, dans la réalité quotidienne c'est l'adversité, l'inimitié, voir la haine qui règne, qui caractérise les relations. Répondre à la question « qui êtes-vous » par, justement, je suis BK donnerait l'avantage au porteur de ce nom de ne pas se sentir bousculé, perturbé comme Alice devant la chenille (dans le roman de L. Carroll, *Les aventures d'Alice au pays des merveilles*, 1989). Cette question "qui êtes-vous" est pour BK salutaire et lui permet en s'auto-nommant, à dénoncer le réel dissimulé (l'adversité, l'inimitié), à inviter à l'oublié rendu idéal (fraternité, nostrité) tout en gardant un certain cap de fidélité à soi, à ne pas perdre son sang-froid (sa sérénité). Bref, à utiliser l'abîme et les méandres cafardeuses des difficultés, des apories, et l'occasion de la question « qui ? » comme le repaire inviolable de l'assurance d'être soi-même, *le même soi* pâtissant mais agissant. Alice n'a pas eu tort d'être déstabilisée (selon le commentaire philosophique d'A. Benmakhlouf (2016)) dans la mesure où la question et ses variantes incite à parler

suffisante, à un comportement qui tendrait à satisfaire les souhaits que nous aurions » Ch S. Peirce, *Collected Papers*, vol.5, cité par I.M. Tshiamalenga Ntumba, *Le réel comme procès, o.c.*, P.352

¹⁰² S. Kodjo-Grandvaux, « S'estimer, faire sens », in MBEMBE, A.-SARR, F., (dir.), *Ecrire l'Afrique-Monde* (Les ateliers de la pensée), Dakar, Philippe Rey/Jimsaam, 2017, P.228

¹⁰³ P. Ricœur, « Puissance de l'affirmation », in *Histoire et vérité*, Paris, Points Essais/Ed. du Seuil, rééd, 2001, P399-05

directement prosaïquement de soi. Ce qui peut poser un problème sinon culturel du moins psychologique. D'où la nécessité pour Alice d'entamer ce parcours initiatique qui lui permettra d'arriver à communiquer symboliquement, métaphoriquement de son identité. Ou tout simplement à revêtir d'un *nom post-initiatique* qui lui rappellera et communiquera en un mot ou en un groupe de mots, sa véritable identité. Parler elliptiquement de qui on est vraiment ou de ce qu'est vraiment l'autre dans son lien social ou écologique avec soi, c'est ce qui est vraiment l'objet du *kasàlà* ou de la nomination poétique d'appropriation et de restitution à soi-même ou à l'autre de sa force ou de sa valeur d'origine, celle-là même qui coïncide, fonde son je suis, j'existe, je veux/peux. Pour BK¹⁰⁴, dont le contexte socioculturel de nomination est tiré de l'aire luba-bantoue de la RDCongo, son nom propre, appropriant/restitutif est initiatique *ante* prise de conscience individuelle de soi. C'est à force de répétition, d'abord au sein du cercle parental/familial, puis dans des cercles de plus en plus élargis de sa société qu'il arrive à conscientiser le sens (direction et signification), raison d'être et volonté de vie que potentialise son nom. Il s'agit d'un parcours transformateur qui ne *dualise* pas la personne en le dévaluant, d'une part, comme un moi, un ego *situationnellement*, corporellement englué, affaibli, fragile, et en l'exaltant, d'autre part, entant que « je », cogito essentiellement désincarné et pétrifié telle une Idée platonicienne. La conscience de soi est en même temps un devenir soi, une transformation de soi qui opère une adéquation de la conscience empirique à l'affirmation originaire ne se distinguant pas de la régénération de la première. Or, la possibilité de cette régénération ne se déchiffre nulle part ailleurs que sur les actes extérieurs à la réflexion¹⁰⁵, lesquels actes résonnent plutôt comme des témoignages absolus.

Avec la philosophie du nom propre comme nom de force nous sommes de plein pied dans une (philosophie) herméneutique de soi à égale distance d'un positivisme négativiste, pessimiste (relativisme dévaluant) et d'un idéalisme, absolutisme exaltant dont l'une des faiblesses majeures est d'encourager la dissimulation de la non-vérité de l'antivaleur ainsi que l'oubli de la vérité, du devoir être et du devoir faire de l'affirmation par l'enfumage des abstractions solennelles comme la justice, la liberté, la démocratie, le développement,...Parfois, pour ne prendre que l'exemple des entités états-nations, les hymnes nationaux, les noms de pays (Burkina-Faso : pays des hommes intègres,...) suffisent à dévoiler/déployer, à inciter à l'adhésion au potentiel, à une part d'authenticité et d'intégrité de ce pays.

Décollant de l'anthropologie dynamique « uniciste », elle-même impliquée par l'ontologie dynamique « connexiste », ignorant le dualisme, la philosophie du soi fait du thème de l'unicité au sens de l'intégrité, voire de l'intégralité (l'homme intégré ou intégral et non l'homme intègre) la caractéristique principale de ce soi. Notre concept d'intégrité est inspiré d'un passage de *La philosophie bantoue* de P. Tempels que nous pouvons à nouveau reprendre ici : « Dans chaque langue bantoue on découvrira facilement des mots ou des locutions désignant une force, qui n'est pas exclusivement "corporelle" mais "totalement humaine". Ils parlent de la force de notre être entier, de toute notre vie. Leurs paroles désignent "l'intégrité" de l'être » (P.Tempels, 1949 : 30). L'intégrité s'oppose aussi bien à la simplicité indécomposable du cogito (je, moi, ego, sujet) qu'à la dissociation du soi suivant ce qu'on a appelé dans le sillage du concept de faillibilité, la *non-originarité constitutive* ou la non-coïncidence de soi à soi, la disproportion constitutive de la réalité humaine. Cette division constitutive de la réalité humaine est aujourd'hui défendue par

¹⁰⁴ Dit complètement, ce nom se formule comme suit : *Betu Kumesu, Munda bantuaba makwabo* : ils/elles sont nôtres, frères ou sœurs superficiellement, en trompe-œil, intérieurement, ils nous traitent autrement.

¹⁰⁵ P. Ricœur, « Emmanuel Levinas, penseur du témoignage », dans J-Ch .Aeschlimann., (dir.), *Répondre d'autrui, Emmanuel Levinas : autour d'un entretien avec Emmanuel Levinas*, O.C. P.29

certaines obédiences des philosophies du sujet à la manière d'une thèse de référence pouvant se formuler comme suite : « Une faille demeure irrémédiablement entre soi et soi-même qu'aucune conquête de soi ne viendra entièrement combler¹⁰⁶ ». P. Ricœur lui-même, longtemps avant son concept de faillibilité (comme limitation due à la disproportion constitutive voir constituante de l'homme), dans son interprétation partagée avec M. Dufrenne (1947) de K. Jaspers, parle d'une déchirure profonde vécue qui ne peut-être guérie que par une priorisation d'une conciliation également profonde/vécue. Ce qui est peut-être le rôle de la foi en général de postuler la primauté de la conciliation sur la déchirure, rôle qui ne serait pas tenable par la foi philosophique de K. Jaspers qui est celle de « l'homme qui dialogue avec lui-même au sommet de sa conscience » (P.389). Une philosophie de l'existence n'étant possible que comme philosophie de la seule existence, de l'existence seule, c'est-à-dire, de la liberté qui naît par un double arrachement : « d'une part, elle s'arrache au monde, par lui-même absurde, et choisit d'être la maladie de l'être empirique, afin d'être, dans sa générosité, donneuse de sens par le mot et le nombre, en attendant de sombrer dans la mort et de retourner à l'absurde ; d'autre part, elle s'arrache, sinon à Dieu, du moins à la tentation de Dieu, à la fable de Dieu toujours renaissante au sein de la faiblesse humaine. Ainsi sera interprété le procès de la religion au nom de la liberté ; c'est à ce prix que la liberté sera vraiment autonome et irrémédiablement en danger » (P.390). Cela étant, Ricœur et Dufrenne retiennent cependant une note émise par Jaspers contre sa vision paradoxale et qu'ils restituent de la manière suivante : « nous avons perdu la naïveté. *La philosophie n'est peut-être pas possible sans un recours à une source qui soit en même temps un retour à l'esprit d'enfance*. Cet esprit d'enfance, la dialectique ne le donne pas, dit le croyant, mais la prière ; mais à partir de l'enfance est possible la maturité du discours » (P.392-393, nous soulignons).

L'« unicisme », l'intégralisme de l'authenticité du soi s'oppose au « simplicisme » substantialiste et au faillibilisme « disproportionniste », il est construit, bien sûr, sur la base du monisme extensionniste qu'on a survolé ci-dessus en parlant du mono-dynamisme ou du mono-spiritualisme extensionniste. En effet, dans *La Bible noire. Cosmogonie bantu*, il est fait mention des esprits rebelles qui, pour saper définitivement l'autorité du Créateur *Maweja Nnangila*, s'approchèrent de l'homme pour lui révéler des vérités entières contre les demi-vérités lui montrées par le créateur pour le garder dans l'obéissance. « Equivoque », l'un des esprits rebelles dit à l'homme :.... « S'il te convoque un jour et te demande ton nom, réponds-lui que tu ne te nomme pas véritablement "Muntu", qui signifie "Homme", "Etre dans la Forme", mais seulement "Ntu", qui signifie "Chose Formelle" » (P.114). Pour la philosophie bantoue comme pour la théorie du *kasàlà* (notamment chez J. Kabuta) cette idée de la "chose formelle" qui rappelle le substantialisme cartésien de la "chose pensante" n'est pas celle qui est retenue pour parler de l'homme véritable.

Pour la philosophie bantoue l'être particulier de l'homme comme l'être total en général est force. L'homme est un « appar-être », une force vivante. La qualité comme la quantité ou l'intensité de cette force vivante est fonction du degré de *reliance* et d'incarnation à la fois de la Force suprême, parfaite et pleine et des autres forces ascendantes et descendantes (ancestrales et naturelles). Sommes-nous en face du cercle ontologico-épistémologique cartésien du Dieu véracé et du cogito certain qui se justifient et se fondent mutuellement ? Nullement, car cette relation n'est pas idéelle (l'idée de Dieu dans le Cogito, provient de ce Dieu qui doit être véracé et qui garantit la certitude de la proposition, "je suis, j'existe" chaque fois que je la conçois). Relation idéelle établit au moyen d'un *doute hyperbolique*.

¹⁰⁶ J. Michel « Introduction », in J. Paulo, e.a (dir.), *Du moi au soi. Variations phénoménologiques et herméneutiques*, O.C., P.10

L'homme vivant dans *La philosophie bantoue* (Chap.IV, section A) est dit se trouver « dans une relation d'être avec Dieu, avec son ascendance, avec ses frères de clan, avec sa famille et avec ses descendants ; il est dans une relation ontologique similaire avec son patrimoine » animal ou végétal.

Cette *relation d'être* multipolaire dans le réseau hiérarchique des forces (pôle supérieur et pôle inférieur) est constitutive du soi selon le théoricien du *kasàlà* qui s'appuie aussi sur le concept ontologico-anthropologique singulier/universel, holistique de l'être de l'homme, ou concept nostrique ou « *bisoïste* » du soi selon lequel le soi est un « *biso* », un « nous » c'est-à-dire, un singulier collectif et dynamique. En réalité, note N.S. Kabuta (2003), dans les grandes autolouanges, l'auto-élogieux « ne parle nullement de soi-même, de son ego, mais d'une réalité plus vaste, plus englobante, qui dépasse les petits "soi" individuels. L'autolouangeur affirme l'identité entre lui et les autres et même entre lui et d'autres créatures de l'univers » (P.306). Le *kasàlà*, éloge de soi et éloge de l'autre, plus connu comme autolouange, qui établit la relation d'être par le moyen d'une *créance hyperbolique*, est comme poésie sacrée, selon l'expression de Kabuta, et donc une ontologie pré ou post- critique¹⁰⁷, c'est-à-dire pour nous, une ontologie pratique, vécue, expressive. Car à travers cette poésie, l'homme découvre, exprime et réalise ou construit son être, qui est constitué de ses actions passées, de son caractère, de ses qualités et aussi de ses rêves et attentes. Et par-delà, ces dimensions archéologiques et téléologiques, s'ajoute la dimension généalogique au sens nietzschéen et phénoménologique (J. Beaufret, 1974) d'une remontée vers le foyer, la source. La confluence du soi en fait une source, un foyer. C'est ainsi que pour Kabuta (2010), « le kasàlà est l'expression d'un émerveillement devant la grandeur d'une même réalité, qu'on pourrait appeler Soi ou Réel, dont peut-être toute la réalité émane et dont, comme l'expérience nous l'apprend, la réalité humaine porte le germe et partage les attributs, ce Réel lui ayant laissé le soin de se parachever, après avoir esquissé son être » (P.107, 128). Pas donc de confusion possible dans la théorie du *kasàlà* entre le soi et l'ego qui serait à booster dans une sorte d'ego-thérapie ou d'ego-promotion. Ni moins de confusion entre le soi et l'anti-ego. J.N.S.Kabuta(2003) s'exprime sur ce point de manière aussi métaphorique que dans sa poésie : « Dans l'autolouange, le poète regarde le moi parmi d'autres moi, comme s'il regardait une fleur parmi d'autres fleurs. Il sait que la fleur est attachée à une tige, qu'elle est issue d'un bourgeon développé par une plante fixée dans le sol par on ne sait quelle force au moyen de racines et de radicelles tentaculaires qui lui procurent une variété de substances nutritives en de proportions qui en font une plante particulière. Il sait aussi qu'à l'autre bout, des feuilles ouvertes à l'air libre et au ciel accueillent la lumière des planètes, lumière sans laquelle la plante ne saurait vivre. En somme, le poète ne fait rien d'autres qu'exprimer son émerveillement devant cet ordonnancement des choses et des phénomènes. Y a-t-il plus grande abstraction de l'ego, plus grande démonstration que la question même de l'ego n'a pas de fondement ? » (P.307). Replacé dans son contexte d'origine, l'autolouange plonge ses racines dans ce que nous appellerons la société solidaire (*nostrique*, *bisoïste*) où l'imagination n'est pas dominée par l'angoisse existentielle, le péché originel des diables pour brûler les méchants (P.308). L'éloge de soi (de l'autre) n'est pas l'aveu. Ce dernier relève du registre de la culpabilité alors que le premier est du ressort de la « capacité » et

¹⁰⁷ Selon la thèse du ricoeurien O. Abel : « la poétique désigne une ontologie postcritique » cf. « Une poétique de l'action », dans *L'homme capable. Autour de P. Ricœur/ Rue Descartes*, Hors série n°62268 Octobre 2006, P.14

non de l'innocence¹⁰⁸. Le kasàlà n'est pas une symbolique du mal, de l'égo, mais du soi, du bien.

Le théoricien du *kasàlà* (Kabuta, 2003, 2010) pour sa part, argumente à partir de l'anthropologie cosmogonique et « gnosophique » et recourt, outre à la notion de force (*nyama bukole*), aux notions d'*Ubuntu* (humanité, sagesse) et de *Chi* (partie personnelle supérieure, déterminante/directrice).

L'anthropologie cosmogonique et « gnosophique » enseigne que le *muntu* ou la personne humaine est une combinaison de plusieurs éléments qui sont : -un esprit (sa composante divine, parfaite) ; -un double (sa composante humaine, imparfaite) ; -une ombre (sa composante animale) ; -un corps, servant de support aux trois composantes (2003 : 303). Cette composition plurielle de l'homme fait du besoin de synthèse, de cohésion, d'harmonie, d'intégrité, un besoin principal. Cette synthèse se réalise à travers la notion d'*Ubuntu* (*bumuntu*, *bomoto* selon les variantes en ciluba et lingala) qui signifie l'humanité et qui rappelle l'impératif moral (kantien) de traiter l'humanité chez soi comme chez autrui toujours comme une fin et jamais comme un moyen, impératif qui justifie l'idée des devoirs moraux envers soi-même (comme la dignité, l'intégrité,...)¹⁰⁹. Kabuta (2003 :298) s'y prend avec une démonstration linguistique : Le thème « *ntu* » commun à tous les êtres et qui porte le sens générique de *être* peut être associé à différents genres (ou paires d'uffixes d'accord) x/y, représentant respectivement le singulier et le pluriel, si y=0, cela signifie que le mot ne présente pas de pluriel. Ces différents genres ou paires d'uffixes sont : a)mu/ba (singulier et pluriel de l'homme) ; b)ci/bi (singulier et pluriel du mot chose) ; c)ka/tu (singulier et pluriel du diminutif des mots homme ou chose) ; d) lu/n (singulier et pluriel de l'augmentatif des mots homme ou chose) ; e)pa/0 ; f) ku/0 ; g)mu/0 (les genres e, f, sont des locatifs et ont respectivement les sens de sur, au-dessus, à, près de, dans , à l'intérieur de) ; h)bu/0, cette paire (h) représente le genre abstrait qui exprime les qualités relatives à l'être humain, comme *bu-muntu*, *bo-moto* ou *ubuntu* selon les différentes variantes. Cette abstraction comme l'ensemble des qualités d'être relative à la réalité humaine. « Un homme se définit par son *Ubuntu* » qui est la qualité même d'être humain présente dans chaque acte humain ayant pour objectif la construction de la communauté, selon le proverbe zulu... : *umuntu ngumuntu ngabantu*, et qui signifie « L'homme n'existe qu'au travers d'autrui », autrement dit, « Je n'existe que parce que nous existons » ». *Ubuntu* est un champ confluent de tous les potentiels fondamentaux physiologiques, psychiques et spirituels, c'est une source des qualités aussi divers qu'est complexe la personne humaine. Dans cette *source du bonheur* on compte : humanité, raison, bonté, compassion, clémence, mansuétude, générosité, libéralité, bienfaisance, affabilité, amabilité, gentillesse, patience, grandeur d'âme, maîtrise de soi, respect, loyauté, fierté, dignité (*ibidem*, P.299-304). L'homme-possédant de l'-ubuntu est tout silencieux et tout son être chante, à tout moment, la sagesse qu'il incarne (Kabuta, 2010 :121).

¹⁰⁸ Cette précision d'inspiration ricœurienne est importante dans la mesure où chez des philosophes contemporains de la subjectivité et de l'authenticité comme Ch. Larmore (2004) les deux termes tendent à être confondus : « On fait mieux, voici ma thèse, de voir dans les aveux où nous disons croire ceci ou désirer cela un exercice de la réflexion pratique, une prise de position et non un acte de connaissance. Il existe bel et bien un accès privilégié à nos propres croyances ou desirs qui s'exprime dans ces aveux, mais il consiste en ce que nous seuls, personne d'autre à notre place, somme en mesure de nous engager », Cf. *Les pratiques du moi*, O.C., P.154

¹⁰⁹ L'idée de l'humanité chez soi comme chez autrui départage selon Ch. Larmore et A. Renault entre le néo-libéralisme moral ou l'éthique de l'indépendance centré sur un minimum de devoirs moraux envers l'individu concret et le personnalisme moral ou éthique de l'autonomie centré sur la personne morale ou le soi. Cf. les articles de ces deux auteurs dans Cl. Romano (dir.), *Du moi à l'authenticité. La philosophie de Charles Larmore*, Ed. Mimésis, 2017, P.13-48.

Dans l'ouvrage de 2010 (*De la connaissance à l'éveil de soi*), le besoin principal de synthèse et d'intégrité humaine est remplacé par trois besoins en remplacement de cinq ou six besoins de la pyramide psychologique de Maslow. Trois besoins au lieu de cinq ou six : le besoin d'estime et de construction de soi en rapport avec l'ancrage biologique de l'homme ; le besoin d'intégration social relatif à la dimension affective et sociale et le besoin de réalisation cosmique se rapportant à l'enracinement écologique et pneumatique de l'homme. Nous allons, dans le dernier point, approfondir l'apport du nom de force, nom poétique à cette triple *réalité tensive* de l'accomplissement de soi.

7.2.1.2. Force du nom propre, autopoïésis, « sociopoïésis » et « cosmopoïésis »

« Ils se réunissaient chaque soir autour d'un feu de camp et récitaient à tour de rôle leurs compositions ; leurs responsables écoutaient et donnaient les indications nécessaires à quiconque semblait avoir des difficultés. Quand, à la fin de la cérémonie, les garçons étaient renvoyés par le chef, tous ceux qui appartenaient au même district rentraient chez eux en compagnie de leur père. Alors, sous les applaudissements de tous ceux qui s'étaient rassemblés pour les accueillir, « ... », ils louaient leur noms, c'est-à-dire, chacun à son tour récitait sa composition » (J.N.S Kabuta, 2003 : 113).

J. Kabuta donne dans la description ci-dessus l'aperçu sur un aspect important du déroulement de l'initiation dans des camps appropriés tel qu'on peut encore en trouver dans certaines chefferies en RDCongo. Ces initiations de passage de l'enfance (puberté, adolescence) à l'âge adulte se font à l'aune du triple besoin ou défi *éthopoïétique* ou *autopoïétique*, *sociopoïétique* et *cosmopoïétique*. Elles prennent pour première cible à éliminer l'attitude empirique dite naturelle ou naïf, en terme phénoménologique, attitude dite aussi de *bena panu*, de *bantou batupu* (ignorance, croyance ou attachement au monde superficiel de l'illusion). La transformation comme leitmotiv de l'initiation vise en remplacement de l'attitude empirique naturelle, celle plus transcendante, plus consciente, plus éveillée (*mueni moyo*, *muntu mukole*), de l'homme véritable (*muntu muine*) centré au niveau de l'être essentiel et en *connaissance relationnelle* des autres forces (les autres et le monde). Ce processus de travail sur soi s'accompagne ou se double d'un travail d'écriture de soi, d'un travail de poétisation du procès de sa *subjectivation* qui est en même temps le procès de son « héroïsation ». Appelons avec P. Ricœur, ce travail, travail sur *l'identité narrative*. Pour comprendre le travail sur l'identité narrative au cours de l'initiation, il faut se reporter au calquage qui en est fait dans les ateliers de *kasàlà* comme le démontre ces consignes données par une enseignante à ses élèves lors d'un atelier *kasàlà* :

« ...écrire un texte poétique, en toute liberté, dont la proclamation éveille l'admiration des autres,...Pour cela, exagérez...Amplifier les images. Osez et amusez-vous ! Goutez à cette liberté...Pensez aux liens que vous avez, avec votre famille, ...avec la nature,... avec des gens connus...*Mais ne mentez pas. Ne vous attribuez pas des faits ou des qualités que vous n'avez pas. Ce serait comme une fausse note dans la musique, une tâche dans un tableau.* Restez en contact avec vous-même et grossissez les traits qui vous décrivent avec justesse. Si une intuition, une image, même fragile, vous vient, accueillez-la comme elle se présente, puis amplifiez-la. Ne rejetez rien à priori ... *Et si on n'a rien de bien dans sa vie, que des merdes ?* Alors dites la descente aux enfers, les tuiles qui vous tombent dessus comme une pluie de grêlons. Nommez-les chacune. Dites les difficultés et n'en épargnez aucune,...amplifiez-les. Jusqu'à ce qu'apparaisse au bout de votre plume ce héros que vous êtes qui a survécu à pareille agression d'un sort néfaste» (M. Milis, 2008: 53, nous soulignons).

Le travail sur son identité narrative, l'auto-mise en récit dans les ateliers de *kasàlà* comme au cours de l'initiation de passage n'est pas du simple ressort de l'imagination, n'est pas purement et simplement fictionnel, il s'enracine dans le constat d'une transformation réelle en cours ou passée. Il y a donc comme une dialectique entre subjectivation ou modification du sujet et expression nominale et discursive de cette modification. Le terme *éthpoïésis* qui vient de M. Foucault qui le tient de Plutarque caractérise ce fait de faire, de produire, de modifier, de transformer l'*ethos*, la manière d'être, le mode d'existence¹¹⁰. Parce qu'il touche à l'*ethos*, au mode d'existence dans son ensemble, *Ethopoïesis* foucauldien englobe pour nous à la fois *autopoïesis*, *sociopoïésis* et *cosmopoïesis* : invention de soi qui implique en quelque sorte une redéfinition de ses liens sociaux et écologiques, une nouvelle manière de se positionner au cœur de la cité, avec et pour les autres ainsi qu'une production et vision du sens d'un autre monde possible. *Autopoïésis qui est* d'origine platonicienne souligne la vertu ou la force qui permet à une chose, quelle qu'elle soit, de passer du non-être à l'être¹¹¹. Ce terme a aujourd'hui fait fortune dans les sciences du vivant, notamment, en neurobiologie et en sciences cognitives où l'*autopoïese* est une *ontogénéisation* avec une double avancée du point de vue de l'évolutionnisme darwinien et de la paléo-auto-organisation : La première c'est rompre avec le sens unique et linéaire de l'évolution. Ce sens unique/linéaire de l'émergence du bas niveau vers le haut niveau (de l'inorganique à l'organique, par exemple) implique aussi la séparation (l'inorganique et l'organique). Dans l'*autopoïese*, il y a boucle de rétroaction. La matière fait émerger la vie et en même temps la vie contraint la matière. Il y a un processus d'émergence et d'autonomisation d'une globalité qui ne se sépare pas, ne se coupe pas des composants locaux qui l'ont fait émerger. Quant à la deuxième avancée, dans l'*autopoïese*, il y a comme « un agent causal qui va changer de base pour ce qui est de ces possibilités de maintenance,...., un leitmotiv qui se répète à plusieurs niveaux et que l'on retrouve dans la résolution du problème de la conscience¹¹² ». De l'inorganique à la conscience en passant par l'organique, il y a comme un agent autonome/causal qui change de base, qui se répète à plusieurs niveaux. La conscience ne se réduit pas à un épiphénomène du cerveau, mais constitue une chose claire et démontrable, grâce à ce que F.Varela appelle, *l'inscription matérielle/corporelle de l'esprit*.

La création de soi poétique à partir de son nom propre comme cela se fait lors des initiations ou des ateliers *kasàlà* n'est pas une affabulation, ni une création *ex nihilo*, ni non plus une « solipsisation ». Il s'agit d'une *reconstruction de soi*, c'est-à-dire, d'une reconnaissance et d'une construction de soi effective qui s'accompagne d'un repositionnement intersubjectif dans la cité avec et pour les autres et d'un horizon du possible, d'une possibilité d'intelligibilité qui ne se réduit pas au monde habité du quotidien (ordinaire). C'est la dialectique de l'*autopoïesis* et du *socio-cosmopoïesis*. Avec le passage du *moi au soi* ou du *moi à l'authenticité* (pour emprunter à des intitulés de deux livres riches de suggestion en philosophie du sujet)¹¹³, un monde s'effondre, et un autre monde se fonde (selon l'expression chère à Kafka). L'autolouange (l'auto-nomination ou la

¹¹⁰ Foucault, M., *Herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France 1981-1982, Edition établie par F. Gros, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, P.227

¹¹¹ Reda Benkirane, « autopoïese et émergence entretien avec F. Varela », *La complexité. Vertige et promesses*, O.C., 2002, P.165

¹¹² *Ibidem*

¹¹³ JESUS, P., e.a, *Du moi au soi. Variations phénoménologiques et herméneutiques*. Presse Universitaire de Rennes, 2016 et ROMANO, Cl., *Du moi à l'authenticité- La philosophie de Charles Larmore*, Editions Mimesis, 2017

répétition élogieuse de son ou ses nom (s)) est donc « une forme d'écriture qui invite à habiter consciemment les liens qui nous unissent à nos proches, à nos ancêtres, aux mythes de notre culture et au divin» (M.Milis, 2008 :36). C'est ce que témoigne la petite autolouange suivante de Danielle :

Je suis« la Danielle avec deux ailes Fille de la Lande rude et austère Eau claire et pure de la terre nourricière Amour qui choisit l'adversité pour vaincre L'indifférence Serment d'une humanité fracturée violée Jamais détruite Joie qui renaît des cendres Insignifiante dont le cœur Est au cœur de nos cœurs » (J.Kabuta :2015 :72)

La force du nom Danielle bien explicitée, expansée et explorée dans le *kasàlà* comporte négation et affirmation, rejet et adhésion, suspension et refondation, allusion au monde habité et appel, aspiration vers un horizon, vers un autre projet d'exister déployant justement des possibilités les plus propres, celles-là même que couve le nom Danielle (Amour, Pureté, Clarté, Joie, Cœur).

La force de rupture et d'innovation qu'acquiert le nom propre comme nom de force en contexte de *kasàlà* ou d'éloge de soi/de l'autre lui vient aussi en partie du caractère ludique que revêt le cadre du *kasàlà* dont on a vu qu'il emprunte à celui de l'initiation. Ce moment de part en part ludique, autorise provisoirement des conduites normalement interdites. Comme jeu collectif pouvant être aussi individuel, le *kasàlà* s'émancipe des normes de la vie sociale habituelle tout en étant porteur des règles constitutives et constituantes d'autres formes de culture, d'autres formes de société. Car, « le jeu apparaît en définitive comme une manière de prendre quelque distance à l'égard des déterminations qui, dans la vie sociale courante, fixent l'individu à sa place et le situent dans le monde qui l'entoure...ce qui caractérise le jeu, c'est qu'il est une action libre, sentie comme fictive, située hors de la vie courante, dépourvue d'intérêt matériel et d'utilité, bien délimité dans le temps et suscitant des relations de groupe qui accentuent leur étrangeté vis-à-vis du monde habituel...le simulacre et la compétition réglée peuvent créer des formes de culture...tandis que le hasard et le vertige ne stimulent pas l'action créatrice mais paralysent au contraire le sujet. Il faut remarquer enfin que le jeu est intimement rattaché au droit, à la politique, aux arts, à la vie sexuelle, au langage et à d'autres domaines culturels. Ces liens sont ponctuellement déterminés, voire institutionnalisés dans les cultures traditionnelles plus qu'ils ne le sont dans les cultures industrielles » (J.Kabuta, 2003 :111-112). La rupture /innovation, l'affirmation de soi dans le *kasàlà* n'est ni égoïste, ni égotiste. Car, cette affirmation, cette invention de soi est contemporaine d'une atteinte de la hauteur, d'un haut niveau de développement « ipséiste » ou « soïste », c'est-à-dire, d'une libération de l'ego ou d'une sortie de son emprise. Lorsque c'est le cas, lorsqu'on a atteint un niveau profond d'authenticité, un haut niveau d'accomplissement de soi, « on développe aussi un langage qui s'apparente à l'autoglorification par sa forme, lors que le référent habituel (ego) est inexistant » (Ibidem). Et on aboutit à des déclarations du genre« *Je suis* la lumière du monde. Celui qui me suit ne marchera pas dans les ténèbres, mais il aura la lumière de la vie. En vérité, en vérité, je vous le dis, *je suis* la porte des brebis... (Jésus) ». « Je suis le Chef dans le monde. Je suis le Meilleur dans le monde. Je suis le Premier dans le monde. Celle-ci est ma dernière naissance. Désormais il n'y a plus d'existence ... (Bouddha) » (J. Kabuta, 2015 :55-57). Ou encore « Me voici, Ngo Semzara kabuta. Je suis brun et rose je suis incolore. Je suis femme et homme je suis androgyne. Je nage dans la mer avec les poissons je vole dans les aires avec les oiseaux. Mes branches sont en Europe dans le Royaume de Belgique...Je développe de nouvelles branche vers le sud et l'est. Où des trésors d'or fleurissent depuis des millénaires. Mes racines sont en Afrique centrale en République Démocratique du Congo. Le pays aux innombrables

espèces d'arbres et de fleurs et d'animaux et de bijoux. ...Je développe de nouvelles racines vers le nord et l'ouest. Où les idées du monde entier subissent de merveilleuses métamorphoses. Je suis l'Entendeur qui entend des sons du cosmos entier. J'entends des messages d'Afrique d'Asie D'Europe de partout. J'entends des messages du ciel de la mer du monde souterrain. Je lis des lettres inscrites de l'autre côté de la porte en bois en métal. Je suis le Voyant qui voit la lumière à travers les murs épais.... » (J. Kabuta, 2015 :74-75). C'est ici que l'on peut parler de *la gloire de l'infini* dont E. Levinas dit qu'on ne peut en témoigner que par un Dire avant tout dit ou par un Dire après le dédire de tout dit¹¹⁴.

La force du nom propre consiste en ceci qu'il constitue une invitation permanente à *devenir qui on est vraiment*, un homme véritable, authentique de résilience, d'assertivité ou d'affirmation de soi (non violente) qui se situe plus du côté de l'invention, de la création des valeurs et de normes sociales même si par ailleurs on peut continuer à comprendre et à respecter les valeurs et normes de la vie sociale courante. C'est une invite à se constituer en nageur non totalement immergé, mais qui garde la tête émergée au dessus des vagues en quête d'autres plages, d'autres horizons. Plotin a dû, de manière prosaïque, parler de cette gloire de l'infini du visage, de chaque visage que peut représenter le nom dit propre dans le langage philosophique de son époque de la manière suivante : « Qu'est-ce qui a poussé l'âme humaine à oublier l'Un dont il participe et auquel elle appartient totalement et à ne plus se reconnaître elle-même avec Lui ?...la pulsion du devenir, la discorde et la volonté de s'appartenir à soi-même...Chaque âme doit savoir que c'est elle qui a créé toutes choses et leur a insufflé la vie. C'est elle qui a créé le Ciel, le Soleil et les astres divins, l'ordre de leurs mouvements circulaires, l'Aire, la Mer et tout ce que la terre nourrit. L'âme est d'une nature encore plus élevée que tout ce qu'elle ordonne, meut et anime » (*Ennéade*, V, 1,1-2). C'est cette âme que le nom propre est tenant lieu tantôt avec justesse- nom de force-, tantôt de manière inappropriée, inauthentique. « Car il est clair que les dieux donnent avec justesse des noms qui sont des noms naturels ; ne crois-tu pas ?...Ne sais-tu pas que, parlant du fleuve de Troie qui livrait un combat singulier à Héphestos....: *Les dieux le nomment Xanthe et les hommes Scamandre ?* » (Platon, *Cratyle ou Sur la justesse des noms*, 391d e). Ce passage de Platon qu'il met dans la bouche de Socrate correspond dans la philosophie africaine du nom, selon P. Tempels, à la sacralisation traditionnelle et moderne du protocole de nomination avant, pendant et après le moment de donation. Les phénomènes de consultation, d'interprétation des signes, de transmission ...jadis réservés au devin, au voyant, au sorcier, au prêtre, au prophète comme donateurs attitrés, sont aujourd'hui, parfois subrepticement, révolus aux pasteurs, aux gourous, aux chefs spirituels et aux poètes. Et aujourd'hui, le prénom, voir le surnom, jadis, du moins dans la description donnée par P.Tempels (1945, chap.IV, B), considéré comme simple *épithète adventice* prends de plus en plus la même importance *que le nom intérieur* pour exprimer au même titre que lui et parfois en une sorte d'oxymore avec lui, l'individualité essentielle, *le propre, l'être et le devenir* de l'individu comme dans le composé Bénédicte *Panumpakole* (Bénédicte *Durété de la vie terrestre*). La modernité du *kasàlà* consiste à faire en sorte que dans les *ateliers ou stages initiatiques kasàlà*¹¹⁵, chaque participant devienne son propre poète, son propre voyant, devin, son propre *prophète autocréateur*, créant ou imaginant par la même occasion les conditions de possibilité d'une autre façon d'exister, d'un monde qui manque mais possible.

¹¹⁴ P. Ricœur, « Emmanuel Levinas penseur du témoignage », *art.cit.*, P.36

¹¹⁵ J. Kabuta, « Atelier kasàlà. Manuel de l'animateur », <https://www.entre-vues.net/ressource/manuel-pour-lanimateur-le-kasala-elog-de-soi-et-de-lautre-par-ngo-semzara-kabuta-avec-adaptation-au-cours-depc>

Conclusion

« C'est là-bas que tu es entré tout entier dans le nom qui est tien, que tu as marché d'un pas sûr vers toi-même¹¹⁶ »

Le nom, la nomination sont au cœur de la pensée poético-panégyrique chez J.N.S Kabuta. L'essence du *kasàlà*, de la poésie élogieuse de soi et l'autre c'est la célébration du nom ou des noms de l'individu (naturel, vivant, culturel ou humain). Le nom ou les noms célébrés sont dits noms poétiques ou *noms de force* (*Mena'a bukole*). Cette dernière expression nous a mis sur la piste du lien herméneutique, interprétatif entre la pensée (du *kasàlà*) poético-panégyrique et les cosmogonies, les gnosophies et surtout la philosophie bantoue telle que restituées notamment par P.Tempels (1945) et T. Fourche/H. Morlighem (2002). Dans ces interprétations comme dans la pensée poético-panégyrique le nom exprime la singularité collective de l'individu, autrement dit, Pour Kabuta, le *kasàlà* illustre bien une conception africaine du monde privilégiée qui consiste en la reconnaissance simultanée de l'individu et sa coappartenance ontologique au « nous », à la *grande famille des êtres* lesquels ne sont rien d'autres que des forces. Par son nom, l'individu est constamment en relation d'être ou de force avec les autres. Pour réussir la relation de force, le rapport d'influence ontologique, il faut vivre (à partir) de sa force, de son nom. Il faut sans cesse *exister son essence tout en essencifiant son existence*. Vivre (à partir) de sa force, du nom que l'on considère comme étant propre, c'est-à-dire, comme définissant sa nature propre, c'est habiter poétiquement la terre, c'est vivre en *kasàlà* dont J.Kabuta nous dit qu'il « aboutit à la transformation de la personne, à un nouveau mode de vie. Le *kasàlà* est en effet une vision du monde selon laquelle rien ou nul ne tient tout seul dans l'univers. Il ne s'agirait là que d'une manière de voir parmi d'autres, s'il n'en résultait pas la sérénité et l'affranchissement de l'esprit que chacun peut expérimenter par la pratique du *kasàlà*. L'on constate que c'est dans cet état qu'on peut prendre les bonnes décisions, que l'on peut donner les meilleurs de soi-même, qu'on peut révéler son génie. Voilà que la mort, expression plus patente de notre finitude, se trouve transcendée, vaincue, grâce à cette ruse suprême...Ce qu'on appelle panégyrique prend tout son sens lorsque, ayant assuré l'intégration de l'individu dans la société, sa reconnaissance par autrui, il renforce ou rétablit le lien avec une réalité à la fois immanente et transcendante, relie l'homme avec sa source » (Kabuta, 2010, P.31, 101). Très concrètement, méditer à partir de son nom propre, reconstruire narrativement, poétiquement son ou ses noms en en faisant un ou des noms de force peut déboucher sur une orientation où l'on se découvre/crée une *passion* (ce qu'on aime), une *profession* (ce dans quoi on est bon et dont on peut tirer les ressources de subsistance), une *mission* et une *vocation* (ce dont le monde a besoin et qui constitue un appel, l'appel du devoir ou du destin si on enlève à ce mot son aspect de fatalité). Le nom propre, dans le cadre notamment de l'éloge de soi ou de l'autre, s'avère être une *présomption de compétence et de performance* qui relève d'une super compétence éthique, à savoir, l'amour. Car « Le discours de l'amour est avant tout un discours de louange : dans la louange, l'homme se réjouit à la vue de son objet régnant au-dessus de tous les autres objets de son souci. La louange est...une "évaluation forte" émise sous le mode du chant » (P. Ricœur, 2004 :346). C'est cette *évaluation forte*, au moyen du nom propre, qui constitue une fortification, un renforcement riche en estime de soi, en confiance en soi et en conscience de ses capacités, qui sont susceptibles d'accompagner l'individu

¹¹⁶ P.Celan, « Compte les amandes » cité par G. Pommier, *Le nom propre*, O.C., P.7

depuis le cercle familial jusque partout dans le monde où il peut rencontrer autrui tout en consolidant son ipséité.

Le nom propre dans la pensée poético-panégyrique africaine est un nom de force parce qu'en définitive il se constitue en puissant mécanisme d'équipement des individus de l'estime de soi, de la confiance en soi et d'un outil pour leurs accomplissements pléniers par leur reconnaissance sociale (généalogique, axiologique, juridico-politique) à la hauteur de ce qu'ils sont en évitant ainsi à certains pièges tels ceux liés au nihilisme identitaire comme l'errance¹¹⁷ et le fanatisme de se refermer sur les sociétés et d'alimenter sans cesse les régressions dans les violences et les guerres¹¹⁸.

Bibliographie

a) Essais

- Betu Mulumba W. (2021), « La Bissoïté comme Nostrité processuelle selon I.M. Tshiamalenge Ntumba », dans [BAYIBAYI MOLONGWA](#), *Bissoïté sans frontières : La critique du sens et la révisitation critique: Hommage au Prof. Dr. Tshiamalenga Ntumba (1932-2020)*, Marzeling/Germany, INADEP,
- Betu Mulumba W. (2020), *Poïesis et praxis comme sens du phénomène de l'accompagnement*, Paris, Editions Spinelles,
- Betu Mulumba W. (2017), *Afrique et Philosophies. Pour une philosophie littéraire de l'interculturalité et de la « bissoïté »*. Paris, Edilivre,

b) Ecole du kasàlà (de la tradition à la modernité)

- Faïk-Nzuzi Madiya C. (1974), *Kasala, Chant héroïque luba*. Préface de Leo Stappers, Lubumbashi, Presse Universitaire du Zaïre,
- Faïk-Nzuzi Madiya C. (1975), « Le kasala et ses traits essentiels dans la littérature orale traditionnelle luba », dans *Cahiers d'études africaines*, vol.15, n°59, P.457-480
- Kabuta N.S. (2002), *Dis-moi ton nom*. Recall, Ghent University.
- Kabuta N.S.J (2003), *Eloge de soi, éloge de l'autre*, Bruxelles/Berne, Peter-Lang, PIE.
- Kabuta (N.S.)J (2010), *De la connaissance à l'éveil de soi. Suivi de kasàlà*. Bruxelles/Berne. Peter-Lang,
- Kabuta J. (2015), *Le kasàlà : une école de l'émerveillement*. Jouvence. Saint-Julien-en-Genevois.
- Maalu-Bungi C. (1986) *Meena'a bukole. Poésie d'exaltation luba*. Lubumbashi, Kinshasa, Bureau zaïrois de traduction (Buzat).
- Milis M. (2008), *Souviens-toi de ta noblesse. La pratique de l'autolouange ou l'accouchement du cœur. Une méthode pédagogique inédite*. Paris, Le Grand Souffle.
- Milis M. (2010), *Exercices pratiques d'autolouange, pour retrouver l'esprit d'enfance, découvrir le plaisir d'écrire, témoigner d'une beauté intérieure*, Paris, Payot & Rivages.

¹¹⁷ C'est-à-dire par delà l'erreur, la condition de l'instabilité, du vagabondage existentiel auquel on ne met fin qu'avec la pensée, la méditation, l'affirmation de l'être (son être). Cf. P. Ricœur, *Histoire et vérité*, o.c. P.399-405

¹¹⁸ S. kodjo-Grandvaux, « S'estimer, faire sens », in MBEMBE, A.-SARR, F., (dir.), *Ecrire l'Afrique-Monde* (Les ateliers de la pensée), Dakar, Philippe Rey/Jimsaam, 2017, P.231

- Milis M. (2016), *Loué soit je : pratiques de l'autolouange ou Comment retrouver la confiance*, Le Grand Souffle.
- Tempels P. (1949), *La philosophie bantoue* ; tr.fr. de A. Rubbens, Paris, Editions Présence Africaine.

c) Outils théoriques

- Foucault M. (2008), *Le Gouvernement de soi et des autres*, (Cours au Collège de France 1981-1982), Edition établie par F. Gros, Paris, Seuil/Gallimard.
- Foucault M. (2001), *Herméneutique du sujet*, (Cours au Collège de France 1981-1982), Edition établie par F. Gros, Paris, Seuil/Gallimard.
- Foucault M. (1994), *Dits et Ecrits I, II, III, IV*, Editions établies sous la direction de D. Defert et F. Ewald avec la collaboration de J. Lagrange, Gallimard, Paris.
- Heidegger M. (1988), *Les hymnes de Hölderlin : La Germanie et Le Rhin*. Textes établi par S. Ziegler, traduit par Par F. Fedier et J. Hervier, Paris, Gallimard.
- Heidegger M. (1973), *Approche de Hölderlin*, tr.fr. de Corbin, H., Deguy, M., Fedier, F., Launay, J., Paris, Gallimard.
- Heidegger M. (2017), *Essais et Conférences*, trad. de Préau A., préf. de Beauffret, J., Paris, Gallimard, 1958 MBEMBE, A.-SARR, F., (dir.), *Ecrire l'Afrique-Monde* (Les ateliers de la pensée), Dakar, Philippe Rey/Jimsaam.
- Pommier G. (2004), *Le nom propre. Fonctions logiques et inconscientes*, Paris, PUF.
- Pommier G. (2004), *Comment les neurosciences démontrent la psychanalyse*, Flammarion, Paris.
- Ricœur P. (2004), *Parcours de la Reconnaissance. Trois études*. Paris, éd. Stock.
- Ricœur P. (1990), *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil.
- Ricœur P. (1986), *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris, Seuil (éd. de poche).
- RICŒUR, P. (1975), *La métaphore vive*, Paris, Seuil.
- Ricœur P. (1947), DUFRENNE, M., *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris, Seuil.
- Serres M. (1991), *Le tiers-instruit*, Paris, Gallimard/François Bourin.
- Tshiamalenga Ntumba. (1973), « La vision « ntu » de l'homme : essai de philosophie linguistique et anthropologique », dans *Cahiers des religions africaines* 7.

7.3. La création onomastique dans la fiction romanesque africaine de guerre

Jean-Marie Soungoua
Université Paris-Est Créteil

Résumé : La guerre civile du Nigeria, appelée guerre du Biafra (1969 – 1970), a fécondé le terreau de la création romanesque. Deux écrivains célèbres, Cyprian Ekwensi et Ken Saro Wiwa ont puisé leur inspiration dans cette crise pour produire tour à tour des romans, *Survive the Peace* et *Soza Boy* dont les personnages portent des noms référentiels qui informent la réalité des conflits tels que vécus par les deux écrivains. L'onomastique de guerre s'informe dans la fiction romanesque par le choix d'anthroponymes et de toponymes qui expriment la violence, la haine et le désespoir.

Le nom identifie le personnage par rapport à ce qu'il est et au rôle qu'il joue en tant qu'actant dans le sens aristotélicien du terme. Si Ekwensi attribue à certains personnages des noms empruntés à l'histoire politique du Nigeria pour rendre plus pregnante la description des faits de guerre, Saro Wiwa, quant à lui, crée des personnages dont les noms tirent leur substance des instruments utilisés au cours des combats et tactiques de guerre. Ainsi les noms investissent entièrement les personnages en agissant comme des stimulés. Quelques points liminaires à mon propos pour circonscrire la problématique qui n'apparaît pas intégralement dans le titre. Il s'agit du roman africain anglophone de guerre. Je vais convoquer deux auteurs nigériens qui ont vécu la guerre du Biafra, Cyprian Ekwensi et Ken Saro-Wiwa. L'un a écrit *Survive the Peace* (Survivre à la paix) et l'autre *Sozaboy* (Petit Militaire), où apparaissent des noms référentiels assez précis. Je vais articuler ma présentation autour de deux axes principaux. Avant tout une rocade épistémologique s'impose pour saisir quelques traits de la trame qui informent l'écriture du roman africain anglophone. Ensuite je vous inviterai à découvrir la substance de quelques noms de personnages.

La création onomastique qui se manifeste dans ces deux romans se décline en un processus d'abord d'appropriation culturelle et de transposition ensuite, pour être en phase avec le contexte dans lequel se situe l'œuvre. Mais comme tout processus vu en tant que mécanisme, stratégie et puissance graduelle, la parturition fictionnelle participe de cet inachevé toujours à réaliser même si l'écrivain est totalement immergé dans son milieu de vie. C'est dire que la création des noms de personnages ou des lieux atteste du tumulte angoissant d'un environnement qui exerce sur l'auteur une pulsion ou impulsion pour donner aux personnages leur fonction identitaire et leurs rôles dans l'architecture narrative. La création onomastique dans le roman africain de guerre s'inscrit dans une écriture aux frontières de la fiction et du réel, car je cite Genette, « le style est la fonction exemplative, expressive et évocatrice du discours, comme opposée à sa fonction dénotative directe » (Genette, 1991 : 22).

Dans *Sozaboy* et *Survive the Peace*, les anthroponymes expriment tour à tour l'insouciance, la violence, la haine et la vengeance au moment où les toponymes se saisissent sous l'angle d'un perpétuel mouvement au gré des événements tragiques dans lesquels les personnages sont impliqués

Dans l'étude des noms des personnages romanesques, on doit à coup sûr tenir compte de la différence qui existe entre une étymologie savante et une étymologie populaire, de même qu'on peut parler d'onomastique scientifique et d'onomastique littéraire. La première est le fait des doctes ; elle procède par des raisonnements et déductions pour reconstruire le système appellatif d'une langue et d'une région. La seconde est « fantaisiste » ; elle ne se

préoccupe pas des lois de transformation linguistique, comme le dit François Rigolot dans *Poétique et Onomastique* (Genève: Librairie Droz, 1977, p. 11. 435). Cette onomastique-là donne aux auteurs que je convoque ici, toute liberté pour associer les composantes sémiques dans la combinatoire de leur texte. Cependant, même si ces derniers manifestent l'adéquation du nom et du personnage ou du lieu, celle-ci passe par un réseau de relations complexes : le sens des noms, indéniable certes, ne se livre pas si facilement. Même quand ils sont explicitement éclairés par une analepse, reste au lecteur la tâche d'interpréter le choix des termes retenus par les auteurs pour utiliser ces noms.

Pour plus de clarté à mon exposé, j'aimerais reprendre à mon compte les trois fonctions dégagées par Lévi-Strauss dans *La Pensée sauvage* (Paris : Pocket, 1996) : le nom propre identifie, il classe, il signifie. Je vais m'appesantir sur le dernier verbe. Identifier, classer, c'est déjà donner un sens au nom, bien sûr. En retenant quelques anthroponymes de la fiction romanesque de guerre, je vais essayer d'observer de plus près comment s'opère la relation entre le référent et son nom.

Si dans la vie courante, le nom sert à identifier, à classer et à signifier, il revêt une double fonction dans une œuvre littéraire. Le nom propre peut avoir une fonction référentielle et symbolique. Appelé transparent ou signifiant, le nom référentiel situe immédiatement le personnage et rend compte du réalisme géographique. Les noms transparents, véhiculés à travers les deux romans, objet de mon analyse, situent les personnages dans le contexte tumultueux de la guerre et de ses conséquences.

Je voudrais revenir à la stratégie du choix des personnages en tant qu'actants entendus « personnage en action », selon le vieux primat aristotélicien relatif à l'action du personnage, devant les caractères et la pensée ; car selon lui, bien avant la sémiotique narrative, c'est par les faits des personnages que l'intrigue, le muthos peut trouver sa place et porter la tragédie. Un même actant peut s'incarner dans plusieurs personnages, inversement un même personnage peut présenter plusieurs rôles fonctionnels. Dans « le statut sémiologique du personnage » de Philippe Hamon inspire de manière substantielle une typologie des personnages entre personnages-référentiels, personnages-embrayeurs et personnages-anaphores. Les premiers sont les personnages historiques qui ont pour fonction de permettre d'évoquer les principales forces d'un référent réel. Ils ont joué un rôle dans la vie politique du Nigéria, c'est pourquoi ils conservent, dans les romans, leurs noms propres. Ekwensi utilise également un système appellatif tel que certains noms fictifs correspondent à des personnages historiques. C'est le cas, par exemple, du Major Garuba Zaria, dans *Divided We Stand* ; c'est un personnage composite qui tiendrait à la fois des Commandants Hassan Katsina et Murtala Mohammed. Parmi les personnages-référentiels se retrouvent aussi les personnages sociaux c'est-à-dire ceux dont les noms sont liés à une fonction précise ou à une caractéristique particulière. Ils renvoient à un sens plein et fixe, à des rôles stéréotypés, et leur lisibilité dépend directement du degré de compréhension du lecteur. Intégrés dans les récits, ils serviront essentiellement « d'ancrage » référentiel et assureront donc ce que Roland Barthes appelle ailleurs un « effet de réel ». Pour en venir à la deuxième catégorie, les personnages-embrayeurs, ils sont la marque de la présence en texte de l'auteur. James Odugo dans *Survive the Peace* signe incontestablement cette présence. Ce personnage exerce le métier de journaliste comme le fut Ekwensi pendant la guerre. Quant aux personnages-anaphores, ils apparaissent sous diverses formes, la plus courante dans les romans qui nous concernent étant celle d'une désignation lexicale. Ces personnages sont liés à des segments d'énoncés disjoints et de longueur variable par lesquels le narrateur les désigne. Dans les romans de guerre, cette technique permet à l'auteur de ne pas nommer des personnages de manière directe. Certains d'entre eux sont présentés à travers un aspect remarquable de leurs traits physiques ou à travers leur statut professionnel. Ils font fonction de prédicateurs, personnages qui donnent ou interprètent des indices, Il est bien entendu

qu'un personnage peut appartenir, simultanément ou en alternance à ces trois catégories.

II/ Le sens des noms

Samson

Dans *Survive the Peace*, Samson est le prénom qu'Ekwensi donne à un soldat biafrais. Comme on le sait, c'est un patronyme d'origine biblique que portait un personnage doté d'une force extraordinaire que lui insufflait l'esprit du Seigneur. Et à chaque fois qu'il était en situation de danger, Dieu, son bienfaiteur, lui venait en aide. Par analogie avec le chef des Israélites, le Samson d'Ekwensi est un preux soldat qui prend la tête d'un bataillon. Il se croit investi de pouvoirs surnaturels pour s'être battu sur tous les fronts sans qu'il lui arrive quoi que ce soit. Mais contrairement au personnage biblique qui tirait sa force de son imposante chevelure, le héros d'Ekwensi, lui, ne possède aucun pouvoir magique pour affronter l'ennemi ; il n'a ni talisman ni amulette, et ses soldats ne disposent que de vieux fusils et de quelques munitions., il tente, tout de même, de mettre en évidence un fait majeur qui peut éclairer le prénom attribué au soldat. Le premier point de ressemblance avec Samson, est l'apparition du python, reptile considéré comme un totem en pays ibo. C'est un signe précurseur de la défaite des troupes biafraises, et finalement de la mort de Samson. On pourrait dire qu'Ekwensi s'inspire ainsi de la mort de Samson trahi par sa femme, pour imaginer celle de son personnage.

Captain

Un nom comme celui-là dessine un référent sans mystère. Mais il cache sous son aspect évident une certaine complexité, entre la personne qui acquiert ce nom, son expérience dans l'armée et la réalité du grade qu'elle porte. Si Ekwensi donne un tel nom à son personnage, c'est vraisemblablement pour montrer à quel point l'armée et par extension, la guerre peut agir sur certaines personnes de sorte qu'elles s'identifient à elle. C'est sans doute ici que Saro-Wiwa rejoint Ekwensi lorsqu'il crée un personnage au nom très évocateur de Sozaboy.

Manmuswak

Cet anthroponyme est attribué au soldat ennemi qui s'est approché de la tranchée où se trouvent Mene et ses camarades, pour un moment plutôt insolite de fraternisation. On voit que ce nom est composé de trois mots : man, mus (must) et wak. Le signifiant éclate sous la poussée d'autres signifiants, eux-mêmes affectés de leurs signifiés propres et mis en relation, de sorte que le nom prend l'allure d'une périphrase, (a) man must wak, qui veut dire : « a man must live (eat) by whatever means ». Disons que le dernier mot qui le compose nous paraît assez étrange. Wak entre d'autant mieux en consonance suggestive avec walk que tout lecteur pourrait penser beaucoup plus aux mouvements exécutés par le soldat ennemi pour rejoindre Bullet et ses hommes. Saro-Wiwa joue sur la confusion que sème ce mot aussi bien dans l'esprit du lecteur que dans celui de Mene. En définitive l'auteur se livre à un jeu de mots pour montrer qu'au front, on a besoin de manger pour tenir debout c'est-à-dire résister. Manmuswak est donc un surnom si l'on s'en tient à la définition qu'en donne Philippe Malaurie : Le surnom est une appellation que l'entourage donne à une personne, d'une manière constante et publique : il n'est pas choisi par l'intéressé, mais lui est imposé par son milieu (*Les Personnes, les incapacités*, Paris : Deffrénois, 2005, p. 33). Cette définition est d'autant plus importante qu'elle exclut l'auteur de toute initiative à nommer lui-même le personnage. Mais il n'empêche qu'il se l'approprie par la suite pour en faire un personnage de premier plan dans la mesure où Manmuswak apparaît à plusieurs endroits du roman. Le surnom prend toute sa valeur dans tous les faits et gestes de celui qui le porte. Le surnom définit ainsi le référent dans toute sa complétude, car pour cet homme qui sème la terreur, il n'y a pas de limites à la manière de profiter de la guerre. Il s'identifie

même à elle, « Because I am soza and I am war ». Le surnom livre l'enjeu du moment : combattre et survivre par tous les moyens. C'est ainsi qu'on note la présence de Manmuswak dans plusieurs endroits où il se livre aux activités les plus diverses, comme s'il en avait besoin pour assurer sa propre existence.

Bullet

Ce substantif devenu nom propre est celui que porte un autre personnage de *Sozaboy*. Le Harrap's Shorter Dictionary le traduit par « balle » tout court. sur l'origine du nom. Se réfère-t-il à la fonctionnalité de la balle ou bien à la forme du projectile comme métaphore de la rondeur et de la pointe ? Si cette appellation ne met pas en évidence une particularité physique du personnage, sans doute renvoie-t-elle aux propriétés balistiques qui se traduisent chez lui sous la forme d'une énergie débordante qui se manifeste par la force, l'endurance, la vigilance et l'intelligence dont il fait preuve ; mais peut-être encore plus par l'engouement et par la passion pour le métier des armes. On pourrait penser que Bullet bénéficie d'atouts naturels et puissants qui lui permettent de prévoir les situations dramatiques. S'il est un combattant intrépide, prêt à aller à l'assaut de l'ennemi, Bullet est aussi un soldat qui a un sens élevé de l'honneur et qui n'hésite pas à tuer pour se venger. C'est ici que le nom exerce véritablement son pouvoir sur celui qui le porte. Il fonctionne en interaction avec l'être et le faire du personnage. Yves Reuter parle, lui, de la motivation du nom, ce qui signifie concrètement que le nom programme en quelque sorte ce qu'est et ce qu'entièrement et complètement fait le personnage. Saro-Wiwa exploite cette veine prophétique du nom en donnant au destin de Bullet une fin dramatique : il meurt, pulvérisé par une bombe. Mais son existence éphémère dans le roman peut aussi faire l'objet d'une autre interprétation, selon laquelle il serait objet et non plus sujet, de son nom propre : la balle est un projectile destiné à une fin lorsqu'elle est utilisée.

Ngozi

Ce nom symbolise d'abord l'espoir dans la mesure où il désigne une fille, donc une mère potentielle, source de régénération de la communauté détruite par la guerre. Il dénote par conséquent un certain optimisme.

Ekwensi fait apparaître Nkiruka à la fin de son roman. Il ne lui assigne donc aucune fonction qui relèverait d'un quelconque effet narratif. Cependant, le nom prophétise aussi bien sur l'avenir proche que sur l'avenir lointain. Mais, comme toute prophétie, la révélation qu'offre le nom n'est pas exempte d'aléas ni d'incertitudes. La guerre ayant détruit tous les repères vitaux, il y a de quoi rester sceptique quant à la symbolique de ce nom. En l'occurrence, la remarque d'Yves Baudelle conforte l'attitude de nos auteurs lorsqu'il dit qu'un nom romanesque est soumis à « un double processus de sémantisation et de motivation ». Le nom, qu'il soit générique ou individualisé, est toujours porteur d'un message. Il confère au personnage qui le porte ou à l'œuvre qu'il désigne une valeur typifiante qui en assure la pérennité. Les anthroponymes que nous avons rencontrés dans les différents romans sont, chacun, chargés de sens et de symbolique ; ils ont été ainsi choisis par les auteurs en fonction de ce qu'ils représentent pour bien cadrer avec la thématique de guerre.

Chez les deux auteurs, des noms de haine et de vengeance rythment le récit des atrocités de la guerre civile, tandis que des noms d'espoir glorifient la tentative de la résolution pacifique des conflits. Ces noms expriment non seulement le rejet social, mais les assassinats dont sont victimes les Ibos et les minorités Ibibios. Les protagonistes, affublés de noms de haine et de vengeance et le plus souvent au sens premier, ne peuvent qu'entreprendre cette descente aux enfers qui, tel le rocher de Sisyphe, ne peut connaître de fin sinon la mort.

7.3. Synecdochie et anthroponymie dans les fictions narratives francophones : une particularité stylistique de Daniel Biyaoula et Mongo Beti

Othon-Chrysostome Miatékéla
Université Marien Ngouabi-Congo

Résumé : Le présent article examine et explore la fonction de significativité des anthroponymes africains perçus sous les rapports stylistiques d'imbrication et d'entrecroisement entre les différentes synecdoques et les personnages fictifs nommés. Ces relations d'interpénétrabilité parcourent et impactent le discours narratif des écrivains francophones de grand renom comme Daniel Biyaoula et Mongo Beti. Notre objectif est de montrer que l'emploi des synecdoques à travers les noms propres des protagonistes et des lieux, tout en produisant du sens, est corrélé au destin textuel de ceux-ci. Pour concrétiser cette tâche, nous nous appuyons sur trois démarches méthodologiques : l'une, ethnostylistique, et les autres, sémiotique et pragmatique. La première nous aide à saisir le nom propre comme un ethnonyme, un ethnostylème, une entité extralinguistique ; la deuxième nous permet de le percevoir comme un signe pourvu de signifiante ; et la troisième nous permet de le voir comme un thème majeur entaché d'implicites, de sous-entendus et non-dits. Nos résultats révèlent que la fictionnalisation et la synecdochisation du nom propre africain constituent une particularité stylistique qui participe d'une volonté d'universalisation des langues et d'une mondialisation de la culture africaine.

Mots clés : Anthroponymie, synecdochie, significativité, fonction, antonomase.

Abstract: This article examines and explores the significance function of African anthroponyms perceived under the stylistic relationships of overlapping and intercrossing between the different synecdoches and the fictional characters named. These relationships of interpenetrability run through and impact the narrative discourse of renowned French-speaking writers such as Daniel Biyaoula and Mongo Beti. Our objective is to show that the use of synecdoches through the proper names of the protagonists and places, while producing meaning, is correlated with the textual destiny of these. To achieve this task, we rely on three methodological approaches: one, ethnostylistic, and the others, semiotic and pragmatic. The first helps us to grasp the proper name as an ethnonym, an ethnostylem an extralinguistic entity; the second allows us to perceive it as a sign with significance; and the third allows us to see it as a major theme tainted by implicit, implied and unsaid elements. Our results reveal that the fictionalization and synecdochization of the African proper name constitute a stylistic particularity which is part of a desire for the universalization of languages and a globalization of African culture.

Key words : Anthroponymy, synecdochy , significance, function, antonomasis

Introduction

L'une des particularités stylistiques de l'écriture des écrivains francophones est et demeure l'interpénétrabilité et l'interconnexion plurielle entre les composantes synecdochiques et le champ onomastique (Armantier, 1982, p.226). Cette compénétration révèle et démontre, en effet, leur capacité d'inventivité et de productivité mêlant réel et imaginaire dans leur discours fictionnel qui devient un univers où se découvrent, s'énoncent, s'engendrent et s'entrecroisent différentes formes synecdochiques. C'est pourquoi, le présent article examine et explore la fonction de significativité des anthroponymes africains perçus sous les rapports stylistiques d'imbrication, d'interférence

et d'entrecroisement entre les diverses synecdoques et les personnages fictifs nommés. Ces relations sémantiques d'interpénétration parcourent et impactent le discours narratif de ces écrivains. Et, l'une des fonctions les plus opérantes des anthroponèmes est celle qui permet de présenter ces significations rattachées à l'environnement socioculturel des personnages ; et il existe des noms particulièrement frappants dont l'emploi textuel ne peut se justifier et s'expliquer que par un processus de sémantisation synecdochique. À cet effet, il nous semble évident que les synecdoques tiennent une place privilégiée dans les textes narratifs des écrivains francophones de grand renom comme Daniel Biyaoula¹¹⁹ et Mongo Beti¹²⁰. Ces synecdoques constituent pour eux, des « supports », des « prétextes » (Molinié, 1997, p.15), des moyens dont ils se servent volontiers lorsqu'ils désirent faire porter l'attention de leurs lecteurs sur les détails de la réalité sociétale (Le Guern, 1973, p.104) qu'ils décrivent ou dont ils ont la charge de transposer. Il s'agit ici de l'une des préoccupations essentielles de l'esthétique, de l'écriture biyaoulienne et betienne. Notre étude n'est nullement une réflexion comparative entre les deux auteurs.

Pour cerner l'emploi stylistique des anthroponymes africains dans le discours littéraire francophone, il importe de se poser les questions suivantes : comment l'écrivain francophone emploie-t-il les synecdoques dans son univers diégétique pour mettre en évidence le nom propre africain ? Quelle est la particularité ou la spécificité stylistique de cette interpénétration synecdoque-nom propre dans son discours fictif ? Afin de répondre à ces questions, deux hypothèses sont fournies.

- La première est que le nom propre africain est mis en relief par l'emploi des synecdoques pour signifier plusieurs réalités africaines.
- La deuxième est que le nom propre compénétré à la synecdoque est une des particularités de l'écriture francophone.

Notre objectif est de montrer que l'emploi des synecdoques à travers les noms propres des protagonistes et des lieux, tout en produisant du sens, est corrélé au destin textuel de ceux-ci et que chaque dénomination identitaire est chargée d'un sémantisme polysémique qui l'enrobe dans la vision du monde de son auteur. Cet article s'attache à montrer que l'œuvre narrative de ces écrivains francophones peut se lire et s'observer comme une compénétration sémantique entre les différentes synecdoques et les noms propres africains. Dès lors, l'écriture textuelle d'un anthroponyme sous-tend sa polysignifiante. Pour concrétiser cette tâche, nous nous appuyons sur trois démarches méthodologiques : l'une, ethnostylistique, et les autres, sémiotique et pragmatique. La première nous aidera à saisir le nom propre comme un ethnonyme, un ethnostylème, une entité extralinguistique (Gervais Mendo Ze, 2008, pp.207-225). ; la deuxième nous permettra de le percevoir comme un signe pourvu de signifiante (Eco, 1988, p.28) ; et la troisième nous permettra

¹¹⁹ Daniel Biyaoula, (1996), *L'Impasse*, Paris, Présence Africaine ; (1998), *Agonies*, Paris, Présence Africaine ; (2003), *La source de joies*, Paris, Présence Africaine. Nous mentionnerons les références des citations des trois œuvres respectivement par *IMP*, *ANG* et *LSJ*

¹²⁰ Mongo Béli, (1954), *Ville cruelle*, Paris, Présence Africaine ; (1956), *Le pauvre Christ de Bomba*, Paris, Buchet-Chastel ; (1957), *Mission terminée*, Paris, Buchet-Chastel ; (1974), *Perpétue et l'habitude du malheur*, Paris, Buchet-Chastel ; (2001), *Remember Ruben*, Paris, Le Serpent à plumes ; (2003), *La Ruine presque cocasse d'un polichinelle*, Paris, Le Serpent à Plumes ; (1983), *Les deux mères de Guillaume Ismaël Dzawatama*, Paris, Buchet-Chastel ; (1984), *La revanche de Guillaume Ismaël Dzawatama*, Paris, Buchet-Chastel ; (1994), *L'Histoire du fou*, Paris, Julliard ; (1999), *Trop de soleil tue l'amour*, Paris, Julliard ; (2000), *Branle-bas en noir et blanc*, Paris Julliard, Nous noterons les références des citations des douze œuvres respectivement par ; *VC*, *PCB*, *MT*, *RM*, *PHM*, *RR*, *RPC*, *DMG*, *RGI*, *HDF*, *TST* et *BNB*.

de le voir comme un thème majeur entaché d'implicites, de sous-entendus (Maingeneau, 2001, p.132) et non-dits. Notre analyse s'articulera autour de trois volets : des considérations conceptuelles et théoriques, de l'emploi antonomastique des anthroponymes, et pour une autopsie synecdochique et socioculturelle des anthroponymes africains.

7.3.1.Des considérations conceptuelles et théoriques

Notre article étudie et éclaire les concepts ci-après pour aider à saisir le cheminement de notre pensée sur les synecdoques et les anthroponymes. Il s'agit de présenter quelques études sur nos notions de base : synecdochie et anthroponymie, en vue d'appréhender la particularité stylistique de ces écrivains.

7.3.1.1.De la synecdochie

Primitivement, le vocable synecdochie découle du substantif synecdoque, qui lui, dérive du latin « synecdoche » et du grec « sunekdokhê », signifiant « la compréhension de plusieurs choses à la fois » (Dauzat, 1964, p.726). Pour son histoire, le terme de synecdochie est employé une fois par Bernard Meyer (p. 189) dans son ouvrage intitulé : *Synecdoques. Etude d'une figure de rhétorique, tome II*. Il s'est développé depuis quelques décennies une pluralité d'études sur notre objet de recherche. Et de ce point de vue, il nous paraît utile d'explorer dix travaux appropriés publiés par des spécialistes de la discipline qui ont exprimé leurs positions sur la synecdoque. Le point de vue de Silingardi Germana (1983, p.301) se situe sur la distinction de la synecdoque et de la métonymie sous l'angle du Groupe de Liège. Danielle Bouverot (1983, p.324) place son analyse sur l'hyperonymisation et l'hyponymisation des unités lexicales. Il prouve que la synecdoque à l'image de la métaphore et de la métonymie constitue fondamentalement un trope. Cette disposition ne se ramène pas à celle de Jean-Paul Schmitz (1983, p.310), qui préfère s'appuyer sur l'approche sémantique de la synecdoque qui fait d'elle une figure d'engendrement de sens, de signifiante dans la textualisation des énoncés. Ainsi montré comme producteur d'idéologies ou de signification dans la structure textuelle, l'emploi d'un terme synecdochique mérite d'être relativisé. C'est le sens qu'on peut donner à la critique que formule Nicolas Ruwet (1975). En effet, pour lui, synecdoque et métonymie ne sont nullement des tropes. Une position qui est difficilement acceptable et recevable par Jean-Marie Klinkenberg (1983, p.289), qui soutient la nature tropique de la synecdoque, sa séparabilité avec la métonymie ainsi que son indivisibilité. À cette perception se greffe la position de Bernard Meyer (1983, p.346) qui expose et explore systématiquement les synecdoques en se fondant sur l'héritage des Anciens. En parcourant ses ouvrages sur la synecdoque (Meyer, 1993, p.5), le lecteur a le sentiment d'avoir saisi, distingué et pénétré ce trope dans toute son extensibilité et sa richesse. Michel Le Guern (1973, pp.29-38) propose certaines analyses qui semblent spécifier et écraser la synecdoque tout en la redéfinissant suivant les données de la Tradition. Pour lui, des synecdoques particularisantes sont des métonymies qui permettent de mieux rendre compte des réalités socioculturelles. L'œuvre de Michel Theron (2012, p.38) se fonde, au contraire, sur une interdisciplinarité de la synecdoque dans sa jonction avec les arts du visible. Son analyse stylistique synecdochique nous paraît enrichissante, puisqu'il perçoit la synecdoque comme un coup de zoom photographique ou cinématographique. Cette disposition s'éclaire mieux par les travaux de Gabriel Otman (1996, p.46) qui dresse un catalogue de relations entre la partie et le tout ou inversement. Ceci fait que certaines de nos analyses dans cet article seront la matérialisation des relations à la fois méronymiques et holonymiques. Pour

Pierre Fontanier(1977, p.87), la synecdoque se comprend et s'illustre comme un trope par connexion qui consiste « dans la désignation d'un objet par le nom d'un autre objet avec lequel il forme un ensemble, un tout, ou physique ou métaphysique, l'existence ou l'idée de l'un se trouvant comprise dans l'idée de l'autre. C'est là aussi ce que signifie [...] leur nom commun de synecdoque [...] ». Il en énumère et en énonce huit catégories : la synecdoque de la partie, la synecdoque du genre, la synecdoque de l'espèce, la synecdoque du nombre, la synecdoque d'individu, la synecdoque de la matière et la synecdoque de l'abstraction. La synecdoque d'abstraction relative « consiste à prendre l'abstrait pour le concret » (1977, p.86). La synecdoque de la matière est « celle par laquelle on désigne une chose par le nom de la matière dont elle est faite » (1977, p.90). La synecdoque de l'espèce est celle que Pierre Fontanier définit comme étant une figure du discours qui consiste à prendre l'espèce pour le genre et vice versa. La synecdoque de la partie est celle qui consiste à prendre une partie du tout pour le tout lui-même, « qui frappe tellement l'esprit par cette partie, qu'on semble n'y voir pour l'instant qu'elle seule » (1977, p.88). Dans la présente étude, le lexème synecdochie s'entend et se saisit comme l'ensemble des emplois et des relations synecdochiques perceptibles et reconnaissables dans l'écriture des noms propres chez nos deux écrivains. À la synecdochie se greffe l'anthroponymie.

7.3.1.2. De l'anthroponymie

Originellement, le terme anthroponymie résulte du portugais « anthroponimia » et du grec « onoma », signifiant « science des noms de personnes » (Dauzat, 1964, p.36). Jean Dubois et alii (2002, p.39) définissent ainsi ce mot: « L'anthroponymie est la partie de l'onomastique qui étudie l'étymologie et l'histoire des noms des personnes : elle fait nécessairement appel à des recherches extralinguistiques ». Néanmoins, ce qui nous préoccupe le plus dans la présente réflexion, c'est l'étude synecdochique de l'onomastique tant anthroponymique que toponymique (Jéra-Bezard, 1971, p.7940). Du grec « onomastikê », le substantif onomastique désigne originellement l'art de dénommer. Et *Le Grand Larousse de la langue française* en donne la définition suivante : « Branche de la lexicologie qui étudie l'origine des noms propres » (1987 : 2235). *La Grande Encyclopédie Larousse 1971* l'énonce et l'explique en ces vocables: « Partie de la linguistique qui s'occupe de rechercher l'origine des « noms propres » et de la mettre en rapport avec les autres faits humains » (1971, p.7940). Pour Maurice Grevisse, elle se comprend principalement comme « Science des noms propres » (1993, p.7) et elle se subdivise en toponymie, étude des noms des lieux, et en anthroponymie, étude des noms de personnes. Elle étudie donc l'étymologie, la formation et l'usage des noms propres, à travers les langues et les sociétés (Roland Barthes cité par P. Besses, 1986, p.25). Elle examine de ce fait indifféremment tous les noms propres, en l'occurrence, ceux de personnes, noms de familles, prénoms et pseudonymes, ceux de lieux, et ceux d'ethnies, de tribus et de groupes humains (ethnonymie)¹²¹. Une typification ordonnance et divise l'onomastique en deux sortes: l'onomastique scientifique et l'onomastique littéraire. La première relève de la lexicologie et se préoccupe de l'identification du nom dans sa connexion avec le réel sociétal (Bachir, 1995, p.72). La seconde s'attache au nom propre comme « signe distinctif dans la langue » (Bachir, 1995, p.72) et en fait « un élément central dans l'étude des textes » (Bachir, 1995, p.72) littéraires. Notre démonstration s'élabore de ce fait dans l'optique

¹²¹ Pour les aspects essentiels de l'ethnonymie, nous nous appuyons sur la terminologie de Schwob Diane dans son article intitulé : « Les ethnonymes : des ethnostylèmes révélateurs ? Jalons pour une glossairistique littéraire comparée », *Congrès Mondial de Linguistique Française*, EDP Sciences, 2014. Nous donnons comme synonymes les lexèmes : ethnonymes et ethnostylèmes en les adoptant sous l'angle de cet auteur.

de l'onomastique littéraire en explorant le nom propre dans les fictions de Daniel Biyaoula et Mongo Beti.

Plusieurs thèses se développent et s'affrontent sur le champ de la recherche onomastique. Celles qui affirment l'asémantisme du nom propre. Celles qui défendent son hypersémantisme. Ceci paraît être le point de vue de Paul Nzeté (1986, pp.167-168) qui assure que le nom propre est non seulement vide de son contenu mais aussi « chargé sémantiquement ». La thèse philologique (Paul Fabre, 1987, p.10) aborde et appréhende l'explication du nom propre sous l'angle de son étymologie, son histoire et de son étiologie. Les tenants de l'approche grammaticale comme Nicolas Beauzée s'efforcent de saisir « la compréhension de l'idée et l'étendue de la signification » (p.12) du nom propre. L'approche historiciste appréhende son fonctionnement sous l'angle de son histoire et Charles De Brosses affirme que « les noms propres personnels ont une origine significative » (1987, p.13). Pour Evelyn Arthur St. John Waugh (cité par Jean-Yves Tadié, 1999, p. 231), l'intérêt du nom propre en littérature réside dans ce fait immuable « qu'il peut désigner ce qu'il veut, car le personnage à qui il réfère a été créé de toutes pièces par le processus même de nommer. ». Pour Roland Barthes, de toutes les caractéristiques qu'un auteur attribue à ses personnages, le nom se présente comme l'élément le plus significatif. Il en conclut que « le propre du récit n'est pas l'action, mais le personnage comme Nom propre. » (Barthes, 1970, p.197). C'est au seuil des années soixante et soixante-dix que la grammaire du récit s'est intéressée au nom propre. Pour cette discipline, le nom propre n'est plus à considérer comme un simple indice, mais comme à la fois « le prince des signifiants » (Barthes, 1974, p.34). et le lieu par excellence de la sémiotique du texte. Le nom propre désormais s'affiche comme « un élément central de la sémiotique du personnage et de la typologie narrative » (Nicole, 1983, pp.233-253) et, par conséquent, comme « un signe à part entière dans l'étude du texte en général, et du texte romanesque en particulier » (1983, pp.233-253). Pour notre part, le nom propre africain comme signe est surchargé du sens de ses origines. Aux considérations conceptuelles se rattache l'emploi antonomasique des noms propres.

7.3.2. De l'emploi antonomasique des anthroponymes

L'antonomase s'entend et se développe comme une figure de rhétorique qui se consacre à utiliser et à remplacer un nom commun en lieu et place d'un nom propre ou inversement (*Dictionnaire de l'Académie française*, 1835, p.277). Pour bien circonscrire cette question, il convient de saisir le sens qu'en donnent les spécialistes de la discipline. Au dire de Dumarsais (1967, p.124), on utilise « un nom propre pour un nom commun [...] ». On fait entendre que celui dont on parle ressemble à ceux dont le nom propre est célèbre par quelque vice ou par quelque vertu. ». Fontanier (1977, p.96) ajoute qu'un nom propre précédé d'un article peut servir à remplacer « un autre nom propre ». S'inspirant de la tradition, Bernard Meyer (1993, p.112) affirme :

L'antonomase est une figure triple. C'est une figure grammaticale, plus précisément une *translation* ou *dérivation impropre* ("changement de catégorie grammaticale avec ou sans marquant"), puisqu'elle transforme un nom propre en nom commun (essentiellement, en l'affectant d'un déterminant). C'est également un trope, et plus précisément une *métaphore*, puisque par ce nom, elle désigne un autre référent que le référent d'origine en vertu d'une ressemblance perçue entre eux.

Tenant compte de l'emploi antonomasique d'excellence (Meyer, 1993, p.81), Henri Morier (1981, p.1115) énonce que « l'énergie de l'article singulier, dans cette forme de synecdoque, est au-dessus de tous les superlatifs » et signifie que l'homme désigné est celui

qui se perçoit dans toute son excellence, tout son mérite, dans toute sa dignité et son incomparabilité. C'est ce qui peut se développer, se clarifier et se vérifier en examinant et en explorant la polysémie de l'anthroponyme Banda, retenu pour sa pertinence, dans *Ville cruelle*. En effet, le nom propre Banda se comprend et s'illustre dans le corpus comme à la fois un anthroponyme de néantissement, de vacuité et une antonomase d'excellence. Ce passage qui suit en est une parfaite illustration :

[01] La voix ne lui disait plus : « Banda, tu ne seras jamais qu'un propre à rien, un zéro qui se fait des idées et rien de plus... » Mais : « Banda, tu es un homme, un vrai dur Voilà *le Banda que j'aime* ! Tu as raison d'être fier de toi, va... et maintenant, tu peux aller à Fort-Nègre, après la mort de ta mère, tu l'auras mérité... » (VC, p.204).

Plusieurs commentaires s'imposent et se dégagent à la lecture de cet extrait. Premièrement, cette voix du nihilisme et du négativisme perceptible dans sa corporéité peut être déchiffrée et considérée comme autant une négation de toutes ses valeurs de jeune paysan travailleur qu'une condamnation de son homme tant intérieur qu'extérieur, et fera de lui un véritable névrosé. Le champ sémantique de la négativité et du néantissement de son moi narcissique (Kristeva, 1987, p.13) corrobore ici notre démonstration, puisqu'il est formé à partir de trois syntagmes : une négation absolue : « tu ne seras jamais que » ; une expression de nullité : « un propre à rien » et d'un substantif de vacuité « un zéro », révélateurs autant de son inutilité que de son infatuation et son inanité. Banda est subséquent l'un de ses néants de Bamila qui sombre dans le négativisme psychologique en tenant compte de la récurrence de cette voix. Cette réfutation de son humanité peut s'analyser et se comprendre comme l'affirmation et le dire de ses bêtises créant ainsi en lui le sentiment de sa futilité vectrice de tant de mésestime, de déconsidération que de discrédit et de trouble perceptible dans son esprit bagarreur. Son moi dépressif se vautre et s'abandonne dès lors autant dans l'autoaccusation et l'autoanalyse que dans l'auto-condamnation, l'auto-culpabilité et la néantisation.

Deuxièmement, d'un point de vue morphosyntaxique et sémantique, l'antonomase d'excellence (Meyer, 1993, p.112) se comprend et se décrit dans toute sa fonctionnalité comme « une figure de signification particulière qui consiste à désigner un particulier au moyen d'un syntagme appellatif du type *le+N* pour signifier que le référent visé est le représentant idéal, [...], parfait, [...] le seul » (pp, 47;81) capable d'accomplir quelque action. C'est en ce sens que le syntagme antonomasique « le Banda que j'aime » se saisit et s'affiche dans toute sa polysignificativité comme un superlatif reproduisant une infinité de significations dues à la surdétermination de l'anthroponème africain. Banda peut dès lors s'appréhender et s'interpréter dans toute sa sémanticité et sa polysignificance (Miatékéla, 2017, p.59) comme à la fois un dur c'est-à-dire un homme ferme et courageux ; un excellent, c'est-à-dire un être bienveillant, charitable, et philanthrope ; un personnage digne, c'est-à-dire, pourvu de toutes les qualités, de toutes les vertus dont le romancier s'en sert avec raison et dont il a besoin pour enrichir et agrémenter sa fiction ; un héros parfait, c'est-à-dire un personnage irréprochable, un être idéal dont le narrataire a besoin pour entretenir son évasion et maintenir sa détente. Le destinataire peut en conséquence le décrypter comme le seul homme du roman capable de ramasser, nuitamment, un mort comme Koumé et le transporter au pont ; un être capable de nager dans l'eau sous la complicité des ténèbres et du fleuve. Sa valeur d'excellence peut permettre de le saisir dans toute son incomparabilité¹²². Il s'observe que cette valeur d'excellence désigne la nouvelle situation qu'il a acquise et qu'il vit au regard de

¹²² Bernard Meyer (p.47) citant Morier pour spécifier la sur-énergie ou proprement la surdétermination de l'article devant le nom propre.

l'actualisation suivie de la substantivation de son nom. Ce sens nouveau est différent du sens premier à travers lequel il se percevait et se définissait dans toute son inutilité, son enfantillage et sa puérité. L'antonomase d'excellence « le Banda » peut aussi s'interpréter comme celui plongé et perdu dans ses réflexions ; le Banda réflexif, méditatif, dubitatif et interrogatif, le Banda cartésien ; le Banda « parfait » (Meyer, 1993, p.47), c'est-à-dire, un Banda montré et affiché dans toute sa réussite et sa perfection, doué de raison, d'énergie, de pouvoir et de vitalité. C'est ici que l'antonomase sert à signifier l'héroïsme d'un personnage littéraire saisi comme une vertu, comme l'une de ses vraies qualités attendues et recherchées. C'est d'une synecdoque d'abstraction qu'il s'agit. Ce perfectionnisme le hisse au-dessus de l'humain, le particularise et l'enferme dans toute sa surhumanité. Ce qui le distingue tantôt du Banda « faible » (VC, p.55) qu'il était, c'est-à-dire, un être situé entre le faible et le tempérant, le raisonnable et le déraisonnable, le rationnel et l'irrationnel, subissant toujours des échecs et capable d'impulsivité et de révolte (Miatékéla, 2017, p.61). Cette surnature témoigne d'une surestimation, d'une réévaluation de sa personnalité. Ce faisant, c'est d'un Banda paranoïaque (Miatekela, 2023, p.) qu'il s'agit. Le Banda dédoublé, c'est-à-dire partagé entre deux réalités, est celui que tente de nous présenter le narrateur betien dans ce segment textuel :

[02] Il [Banda] ne cesserait jamais de penser à une chose pendant qu'il en fait une autre... il ne perdrait jamais cette manie-là... sûr que c'était dans son sang. (VC, p. 138). Il se déclare et s'énonce de ce passage deux relations synecdochiques : la relation méronymique (Ottman, 1996, p.50) sang, manie/tout le corps de Banda et la relation holonymique (p.50) Banda/ sang. Tout dans ces énoncés certifie la bipolarisation psychique d'un être à la quête de sa vraie identité et des meilleures conditions de vie. Néanmoins, ce qui retient le plus notre attention, c'est le résultat qui s'observe à la fin du roman, puisque l'on obtient un Banda ordonné, réexaminé, replacé, équilibré entre sa péjoration et sa mélioration anthroponymique. Se découvre et s'expose à partir de ce fait le champ sémantique anthroponymique africain parce que le nom propre est perçu, étudié et exploré dans toute l'élasticité de sa valeur tant négativante que positivante. Ceci est une des particularités stylistiques des écritures biyaoulienne et betienne. Outre son usage antonomastique, le nom propre africain peut également s'analyser en le soumettant à une sorte d'autopsie.

7.3.3. Pour une autopsie¹²³ synecdochique et socioculturelle des anthroponymes africains

Par autopsie synecdochique et socioculturelle des anthroponymes africains, il faut saisir vigoureusement le processus de signification des noms de personnages et de lieux ou encore l'ensemble des sèmes, des sémantèmes qui mettent en évidence les synecdoques onomastiques biyaoulienne et betienne. Il se dévoile, se dégage et se définit à travers elle une étude approfondie tant des anthroponymes que des toponymes africains. Par cette expression, il convient aussi de comprendre le fait que les écrivains francophones mobilisent toutes les ressources de leur langue maternelle pour dénommer les personnages et les lieux dans un projet sociolectal non seulement d'identification mais aussi et surtout de revalorisation. Une sorte de « surrhétorisation » selon Mendo Ze Gervais (2008, pp.207-225). puisque « le texte africain est très imagé ». Notre tâche dans cette sous-partie consiste à montrer comment les noms propres africains sont des synecdoques vectrices et sources de significations pour les corps, les personnages qui les portent. Notre réflexion se fondera

¹²³ Mouralis, B., *Comprendre l'œuvre de Mongo Beti*, Issy-les Moulineaux, Editions Saint-Paul, 1981, p.91.

sur trois volets : de la rhétorique ethnostylistique biyaoulienne, pour une sémiotique anthroponymique betienne et pour une synecdochisation toponymique.

7.3.3.2. Pour une sémiotique anthroponymique betienne

Par sémiotique anthroponymique betienne, il convient de percevoir l'ensemble des sens possibles rattachés aux noms des personnages. Et l'œuvre de Mongo Beti a la particularité de présenter une pluralité de noms Beti, camerounais (Melone 1971, p. 47) des personnages dont la signifiante est multifonctionnelle. Notre tâche dans ce volet consiste à montrer comment l'onomastique anthroponymique est une synecdoque vectrice et pourvue de significations pour les corps qui la portent. Notre analyse peut se fonder sur l'exploration de huit (8) synecdoques anthroponymiques boulou ou beti, retenues pour leur pertinence : Banda, Koumé, Sanga Boto, Medza, Odilia, Elisa, Engamba, Mor-Zamba et Zoaételeu.

Dans *Ville cruelle*, l'anthroponyme Banda, héros du roman, s'illustre comme une double synecdoque d'abstraction qui porte un nom essentiellement pourvu de deux significations profondes : une originelle, l'autre textuelle. En effet, l'anthroponyme Banda désigne étymologiquement un corps endurant, courageux voire téméraire, une crapule (Melone, 1971, p.48). Or dans *Ville cruelle*, Banda joue au dur, et tient tête aux contrôleurs et aux gardes régionaux. Sa bravoure lui coûte la perte de ses 200 kg de cacao. Plus tard il se consacrera à secourir Koumé, l'homme poursuivi, et son oncle nous le montre et dépeint comme un garçon haï et rejeté par tout le village. Mais malgré ses allures de personnage dur, Banda est en fait un lâche, un raisonneur à l'action inefficace qui se contente de maugréer tout en obéissant. Et comble d'ironie, ce protestataire impénitent n'a rien d'un révolutionnaire comme le suggérerait son nom. C'est ce que lui fait remarquer son oncle Tonga, un vieillard fort perspicace :

[05] « Et toi, tu n'as pas la force, Banda, c'est moi qui te le dis. À quoi te sert-il de parler ainsi, comme un homme fort ? Banda tu n'es qu'un faible, il vaut mieux que tu le saches bien dès maintenant. Tu es encore plus faible que moi, ton vieil oncle... » (*VC*, p.54)

Se découvre et s'observe une synecdoque d'abstraction précisant et explicitant la physicalité de Banda perçu dans toute son immatérialité et sa faiblesse. Sur le plan textuel, le mot Banda constitue une synecdoque moderne, parce qu'il affirme précisément la corporéité d'un garçon « affranchi » (Miatékéla, 2017, p.61) qui ne « veut jamais faire comme tout le monde » (*VC*, p.36), c'est-à-dire celui qui est en porte-à-faux avec tout le monde ; tout le corps social à Bamila : le corps patriarcal de Tonga, son oncle paternel, et les jeunes. L'influence de cet anthroponyme fait de son corps, la terreur de Bamila, et lui vaut ses persistants et constants antagonismes avec Tonga et Zombi. L'anthroponyme Koumé se montre et se révèle comme à la fois une synecdoque particularisante et une synecdoque d'abstraction, parce qu'énonçant et explicitant une racine et signifiant la force, l'endurance. En effet, il procède certainement d'une anagramme du mot « é-koum » (Melone, 1971, p. 48). Le substantif « Ekoum » signifie originellement « souche » (*Ibid.*), c'est-à-dire un corps qui est « un symbole de force et de résistance » (*Ibid.*). C'est d'un anthroponyme révolutionnaire qu'il s'agit et dont la sémantèse possède une incidence sur la corporéité de son porteur. C'est le nom que l'on donne aux corps résistants, aux morphologies inébranlables qui ne reculent héroïquement devant aucun obstacle ; c'est des physiologies intrépides et effrontées qu'il s'agit. Et le corps de Koumé, mort en pleine résistance correspond à cette vision : voulant s'affranchir de son patron et n'en pouvant plus de ses abus, il organise une émeute syndicale, soutire quinze mille francs à sa victime

et prend immédiatement, en quelque sorte le maquis. C'est d'un vrai corps résistant qu'il s'agit et qui sera constamment le prototype de la révolte fictionnalisée bétienne.

L'anthroponyme Sanga Boto se dévoile et se perçoit comme une synecdoque généralisante, parce qu'en tant que signe linguistique ce lexème renvoie à tout le corps de l'anthropophage indigène, « l'homme au miroir » (Beti cité par Melone, p.49), évoquant étymologiquement « celui qui dissèque (tsan) les hommes (bot [les corps], « (.)l'ogre, le mangeur d'hommes » (*Ibid.*). C'est donc d'un corps anthropophage ou cannibale qu'il s'agit. Synecdoque métaphorique, puisqu'en tant que mot-image, ce nom africain personnifie l'Africain investi de toute son africanité, sa spiritualité, son spiritisme. C'est d'un nom hiéroglyphique betien qu'il s'agit, c'est-à-dire un anthroponyme sacré, africainement investi des fonctions ésotériques et nanti de maléfice. Sa fonction maléfique, surpassant tout pouvoir et dépassant tout christianisme, ordonne et provoque le chavirement de la barque du Pauvre Christ de Bomba sur son fleuve natal d'Ekokot. En effet, héros sorcier, prêtre indigène, magicien traditionnel, Sanga Boto est un corps mystérieux qui ne se confond aucunement avec celui du RPS Drumont. Synecdoque d'abstraction, parce que montrant, certifiant et matérialisant le fétichisme africain. Synecdoque gérontocratique, parce que réfutant l'occidentalisation et exaltant l'africanisme. Ce nom symbolise le refus de toute culture occidentale et la renaissance, la réapparition de l'africanité. C'est de la dimension culturelle du nom africain qu'il s'agit. Sanga Boto est une synecdoque prototypique empreinte d'esthétisme de reconstruction africaine. L'anthroponyme Medza se présente et se manifeste comme une synecdoque d'abstraction, puisque signifiant la critique, la moquerie. Ce nom africain provient du verbe « a dza » qui signifie primitivement faire des reproches à quelqu'un, critiquer ; le substantif « bidza », qui est un pluriel, signifie « critique », « refus de reconnaître », de la même famille que « bidzebi », moquerie. Le personnage de Medza, c'est l'homme qui critique tout, se moque de tout. Ce en quoi il incarne non seulement « l'esprit intellectuel en général, mais l'esprit typiquement camerounais, contestataire et protestataire » (Melone, 1971, p.49) par excellence. En témoigne, cette scène de la fin de *Mission Terminée* où il s'oppose farouchement à son père :

[06]– Oh ! Toi, d'où viens-tu ? (Son père)

– Je ne m'appelle pas « toi », répond-il du tac au tac. (Medza)

D'ailleurs je m'en fous ! (*MT*, p.249).

Ce nom propre africain apparaît ainsi comme une synecdoque d'affranchissement dont l'écrivain s'en sert pour enjoliver sa fiction et traduire, accuser l'autoritarisme de toute gérontocratie dans sa sphère villageoise de Kala. Les noms des femmes d'Odilia, signifiant la pureté, dans *Ville cruelle*, et d'Elisa, décrivant la prostituée, dans *Mission terminée*, sont respectivement, des synecdoques d'abstraction et celles particularisantes. Dans *Remember Ruben*, l'anthroponyme Engamba, se donne à voir comme une synecdoque particularisante et généralisante, puisque ce mot dérive originellement de « Enga » désignant à la fois l'« estomac d'animal » et le fait d'être « grand et surélevé » (Tsala, *Dictionnaire Ewondo-Français*, pp.197-198 cité par Brière 1993, p.58). Synecdoque particularisante parce qu'un estomac animal est présenté et montré pour afficher et désigner tout l'animal. Synecdoque généralisante, parce que la grandeur, la hauteur est exposée pour démontrer tout le corps. Il défend ainsi la vie dans le corps sociétal. Représentant la nature inculte, l'enfant, qui est sourd-muet, ne peut réagir devant les remontrances d'Engamba ; il enfonce ainsi un deuxième interdit celui du respect envers les aînés. Le village, enflammé de colère par cet affront à l'ordre social, s'acharne vertement sur lui et ce n'est que grâce à l'intervention d'un vieil homme, un vieux corps que l'enfant aura précieusement la vie sauve. Dans son onomastique des noms chez Mongo Beti, Jacques Fame Ndongo opte raisonnablement pour la deuxième signification du mot : « Le grandiose et le faste. Engamba apparaît au début

de *Remember Ruben* comme un personnage grandiloquent et quelque peu loufoque [...] » (1985, p.308).

L'anthroponyme Mor-zamba se découvre et s'illustre dans toute sa polysémie dans la création littéraire bétienne comme quatre synecdoques généralisantes. La première constitue celle qu'en donne le Père Mveng, pour qui l'onomastique ewondo (Brière 1993, p.97) révèle que Mor-Zamba veut dire : « créateur de tout » (1963, p.247). Ici tout le corps est présenté et montré comme surdoué dans toute son élasticité. Il est dès lors pourvu des valeurs, des pouvoirs et des capacités attribuables au Tout-puissant. Transparaît sa dimension spirituelle, sa surhumanité. La deuxième demeure celle de L. Laverdière pour qui Mor-Zamba était un des anthroponymes que les Ewondo donnaient aux missionnaires avec le sens de « hommes de Dieu » (1979, p. 23). La troisième est celle que fournit Mongo Béti, l'auteur du roman, qui affirme que le nom Mor-Zamba est un surnom :

« donné souvent aux enfants qui ont failli succomber à une grave maladie, ou dont la maman est morte en couches, si bien qu'on désespérait de les sauver. Cela veut dire, en somme, *le miraculé*... Dans mon roman, le héros s'appelle Mor-Zamba, par référence au fait que c'est un enfant perdu, d'une part, mais qui comme par miracle, se trouve, sans qu'on le sache d'abord, être issu quand même du village ». ¹²⁴

La quatrième est celle des villageois pour qui, Mor-Zamba, cet enfant trouvé au bord de la route est un cadeau de Dieu. Sans père ni mère, il se crée, surgit pour ainsi dire, *ex nihilo*. Personne ne fut délégué de nulle part pour rechercher ce bel enfant, à la grande surprise de celui qui l'avait recueilli et qui se félicitait chaque jour de l'avoir appelé Mor-Zamba (RR, p.21).

Une autre analyse et interprétation soutenue de notre étude onomastique sur l'œuvre de Mongo Beti nous permet de comprendre le choix de l'un de ses personnages-programmes : Zoaételeu. Il se dévoile, se démontre et se singularise dans le corpus comme à la fois une synecdoque particularisante et une synecdoque d'espèce, parce qu'il signifie étymologiquement *l'éléphant debout* ; or la diégèse de *L'histoire du fou* va à l'encontre de ce projet onomastique, en indiquant une espèce de controverse qui fait de ce personnage un anti-héros. En effet, Zoaételeu est présenté et dépeint comme l'une des plus grandes victimes de la société et de la politique du roman, car l'indépendance célébrée le 1^{er} janvier 1960 est vécue et décrite à la fois comme une source de malheurs, une mort et un vrai enfer. Cette illustration en rend témoignage :

[07] L'indépendance, c'est à elle qu'il faut toujours revenir, comme à la source de nos malheurs. Si je devais m'essayer dans le langage de Zoaételeu et des siens, [...], je dirais que pour cet homme l'indépendance ressembla fort à la mort : impossible d'imaginer ce qu'il y aurait après, personne n'en étant jamais revenu à sa connaissance. Au moins les choses n'allaient pas traîner ni Zoaételeu tarder à faire une plaisante entrée dans l'enfer, au lieu du paradis attendu (HF, pp.13-14).

Il s'énonce et se déclare dans cet extrait deux relations synecdochiques: la relation méronymique (Gabriel Otman, 1996, p.50) Déception/tout le corps de Zoaételeu et la relation holonymique (*Ibid*) Zoaételeu/déception. Il en résulte une synecdoque d'abstraction mise en évidence par l'unité lexicale sémantique «faire une plaisante entrée dans l'enfer, au lieu du paradis attendu » qui indique et incarne synecdochiquement toute la physicalité désenchantée de Zoaételeu. Cet anti-héroïsme perceptible dans l'anthroponyme Zoaételeu est dû au règne de « la kleptomanie » (Raphaël Ngwe, 2017, p. 121) érigée en institution gangrenant et subjuguant toute l'Afrique. La « kleptomanie est une tendance pathologique

¹²⁴ Lettre de Mongo Beti à l'auteur ; 21 octobre 1980. Cité par Eloïse Brière, p.98.

et irrésistible au vol » (2017, p. 121). Elle désigne un gouvernement en proie à la maladie du vol ; elle expose la situation d'un gouvernement apte à voler et prêt à protéger tout vol, toute corruption, tout vandalisme ; elle montre enfin l'état d'un gouvernement favorable à l'enrichissement illicite et adorateur de l'ethnisme, du régionalisme. Il s'agit d'un comportement maladif, manifestation déplorable d'un esprit « dérégulé, dérangé » (2017, p. 121). C'est dire que la kleptomanie est répréhensible dans la gestion d'un état, puisqu'elle est vectrice et productrice de la dissonance au sommet de l'état et fait appel à « l'ethnofascisme »¹²⁵, même si le kleptomane ne l'est pas puisqu'il est avant tout un malade qui assume moins qu'il ne subit ses actes et a plus besoin de l'assistance de ses victimes que de leurs reproches. Le kleptomane, ainsi que le mentionne Norbert Sillamy, regrette immédiatement son acte, « son sens moral reste intact » (1996, p.147). Comme synecdoque métaphorique, Zoaételeu désigne et montre le désenchantement et l'enfer que vit tout Africain postcolonialisé croupissant sous l'avarice et la voracité des kleptomanes devenus des nouveaux hommes forts et des dictateurs à vie au sommets des états. Le nom africain est de la sorte un subterfuge dont se sert habilement l'écrivain francophone camerounais pour revendiquer l'instauration de la vraie indépendance et liberté. L'examen des désignations, des êtres vivants nous replonge bien dans un environnement et une société spécifiquement beti. C'est d'un « Cameroun en miniature »¹²⁶. À la sémiotique anthroponymique betienne se greffe la synecdochisation toponymique.

7.3.3.3. Pour une synecdochisation¹²⁷ toponymique

Par synecdochisation toponymique, nous signalons singulièrement tant l'utilisation que le maniement des synecdoques issues des toponymes africains dans les discours narratifs biyaoulien et betien pour valoriser et revendiquer l'africanité. Ce que Mendo Ze (2008, pp.207-225) appelle « lieux-sources » sont pour lui, des ethnostylèmes, qui servent de base à plusieurs explorations sur l'idiolecte, la culture et la langue de l'énonciateur textuel africain. Pour nous un lieu peut se lire et se percevoir comme une synecdoque dont l'écriture permet au destinataire la connaissance de la culture de l'auteur dans une œuvre fictionnelle. C'est pourquoi, notre étude peut se faire et se matérialiser en tenant compte de huit (8) synecdoques toponymiques beti ou boulo, préférées pour leur convenance : Afanebeuwoua, Kala, Tanga, Teuteuleu, Ekokot et Ntchiayafua.

¹²⁵ Mono Ndjana, H., « De l'ethnofascisme dans la littérature politique camerounaise », *PNPA*, N°s 55-56-57-58, Janvier-Août 1987, pp.116-117. Il définit ainsi cette notion : « L'ethnofascisme, c'est la volonté de puissance d'une ethnie, ou l'expression de son désir hégémonique, qui prend soit la forme du discours théorique, soit celle d'une mêlée ouverte dans la polémique, soit celle d'une organisation systématique sous la forme du mercantilisme conquérant. Au plan philosophique, du moins dans le sens nietzschéen du terme, cette volonté de puissance est une figure de la négation totale de l'autre au seul profit du « Je veux ». Au plan historique, c'est-à-dire concrètement, cette figure se fait négation physique de l'autre ou négation symbolique. Une sorte de « néantisation ». L'ethnofascisme comme volonté de puissance d'une ethnie ou d'une tribu est donc l'auto-affirmation de cette dernière dans la violence ».

¹²⁶ La région concernée selon une étude de Thomas Melone (1971, p.48) se trouve ainsi que l'indique la carte, au carrefour d'un vaste mouvement de migration, les Béti occupant un plateau central aux abords duquel essaient la plupart des tribus du Cameroun.

¹²⁷ Miatekela, Othon-chrysostome, « corps et affranchissement dans l'œuvre narrative de Mongo Beti », dans Adama Samake (dir.), *Genèse, formes et enjeux de l'émancipation dans l'écriture de Mongo Beti*, Paris, Editions Publibook, 2017, p.75. Dans cet article, l'auteur énonce, explicite et définit ainsi cette notion : « Par synecdochisation des corps, nous désignons particulièrement l'usage des synecdoques dans le discours narratif betien pour magnifier précisément la liberté des corps des personnages. ». Ici, il est question de montrer l'emploi toponymique des synecdoques.

L'ethnonyme Afanebeuwoua peut se saisir et se déchiffrer dans l'œuvre fictionnelle de Mongo Beti comme une synecdoque à la fois généralisante et une synecdoque de l'espèce parce qu'il nomme originellement la totalité d'une flore africaine pour indiquer ses différents éléments constitutifs comme les arbres, les lianes, caractéristiques d'une réalité ethnique locale, et désigne une espèce animale spécifique pour tout le genre :

[08] *Afanebeuwoua*, c'est-à-dire à soixante-dix kilomètres d'ici, sur cette même route (PHM, p.15).

Une lecture morphosyntaxique et étymologique du toponyme Afanebeuwoua démontre que cet ethnostylème peut se décomposer (Marie Rose Abomo Maurin, 2023, p.5) en deux « noms » (*Ibid.*) deux dénominations : *afàn* qui désigne la forêt et *beuwoua* signifiant les chimpanzés. Ainsi le lexème-image forêt s'énonce-t-il et s'observe-t-il comme une synecdoque particularisante (Meyer, 1993, pp.102-108) parce qu'étalant et exposant le tout. Le terme-objet chimpanzé s'illustre et se développe comme une synecdoque de l'espèce (pp.31-32) parce qu'explicitant et énonçant le genre animal contenue dans l'ethnonyme fictionnel africain. Et d'un point de textuel, la sémantique fondamentale qui se dégage et s'élabore est celle de l'éloignement, de la difficulté, de l'inaccessibilité du lieu empreint de sauvagerie, de bestialité. Par-dessus ce toponyme synecdochique, un autre traverse les textes du romancier camerounais : *Kala*. Primitivement en langue boulou, il s'énonce et s'affiche comme une synecdoque d'abstraction, parce qu'il signifie la méfiance, un lieu virtuel méfiant ; en l'occurrence, une virtualité, une immatérialité, est présentée et montrée au lecteur dans toute son étendue pour personnifier et matérialiser tout le physique des protagonistes méfiants. Donc, l'insaisissable, l'invisible est pris pour le saisissable, le visible ou le matériel. L'ethnostylème *Kala* peut aussi se percevoir et s'illustrer comme une synecdoque métonymique, parce que l'espace est pris pour ses habitants. Cette affirmation de Thomas Mélone (1971, p. 55) en témoigne avec force :

Kala, le village où dans *Mission Terminée* Medza doit se rendre pour récupérer la femme de Niam, signifie « attention, fais attention » (dialecte boulou). Les gens de Kala sont d'intelligence vive, attentifs, curieux et savent poser les questions les plus embarrassantes au visiteur. L'étranger à son tour doit se méfier (kala) de ces « péquenots » d'un genre bien particulier.

Ce qui fait la spécificité de cette onomastique toponymique, c'est l'emploi des termes « attention, fais attention » dont le sens est plus étendu et fait de l'ethnostylème kala un espace de tout à la fois suspicion, soupçons, défiance, incertitude, incrédulité et de perplexité. Cet univers synecdochique est dès lors saisi et regardé dans toute sa significativité comme une substitution de sèmes notionnels virtuels, un champ sémique immatériel matérialisable par les défiants. Même son origine boulou est une synecdoque du nombre, puisqu'un dialecte africain est utilisé pour exposer et généraliser aux yeux des destinataires une pluralité linguistique africaine capable d'engendrer ces dénominations. C'est d'une dialectalisation synecdochique (Dubois et alii, 2002, p.142) qu'il s'agit.

Outre cette exploration sur la synecdoque de Kala, il nous semble opportun d'examiner davantage le toponyme de *Tanga* textualisé et utilisé comme une double synecdoque, dans *Ville cruelle*, pour montrer l'intentionnalité de l'auteur à user des synecdoques spatiales afin d'indiquer son enracinement à la culture ancestrale. Tanga peut d'abord se lire et se décomposer étymologiquement dans le corpus comme une synecdoque généralisante parce qu'il nomme la totalité physique du Blanc pour indiquer ses différentes parties. Il désigne aussi une synecdoque particularisante et celle du nombre (Meyer, 1993, p.195). Ce passage de Marie-Rose Abomo-Maurin (2008, p.4) nous y éclaire : « Tanga vient du mot *ntangan*

(Le Blanc), qui aurait subi simultanément une aphérèse du « n » initial et une apocope du « n » final. ». Il peut ensuite s'examiner comme une synecdoque métaphorique parce qu'il évoque la matérialité d'une ville fictionnelle pour matérialiser et symboliser aux yeux des lecteurs la réalité de toutes les villes africaines et de tous les Africains perçus sous le prisme et l'emprise du colonialisme. Tanga bipolarisé est un Tanga métaphorique du fait de sa cruauté et de sa violence inhumaine exercée sur le Noir. C'est d'une synecdoque idéologique (Mendo Ze, 2008, pp.207-225) qu'il s'agit. Cette martyrisation dont se compose et se constitue la ville est une image, une esthétique du négativisme du texte francophone. Pour désigner la cruauté de ses habitants, l'ethnostylème Tanga est une synecdoque d'abstraction ; pour montrer l'état moral, mental, pour dresser un état, bilan critique du lieu, c'est une synecdoque métaphorique, pour dresser un procès civilisationnel, c'est une synecdoque d'abstraction. Dans la même perspective, Tanga-Sud, dans le corpus, constitue une réalité synecdochique ; Tanga-Sud est aussi le lieu et le moment d'une civilisation d'autant plus tragique que dépersonnalisante et meurtrière. C'est, en un mot, une « ville cruelle ». En effet, c'est dans cet espace que les automobiles distribuent quotidiennement la mort aux citadins :

[09] La circulation, abondante à Tanga, lui donnait une allure dramatique très prononcée. Il ne se passait pas de jour qu'un homme ne fût écrasé par une automobile ou qu'on assistât à une collision spectaculaire de camions. Il semblait justement qu'il y eût trop de camions à Tanga. [...]. On en voyait de longs et osseux comme la carcasse d'un animal préhistorique ; certaines étaient gigantesques et massifs [...]. (VC, p. 20).

Il s'élabore dans cette séquence textuelle deux rapports : la relation méronymique Camion/Homme écrasé/Tanga et la relation holonymique (Gabriel Otman, 1996, p.50) Tanga/Homme écrasé/Camion. Ici, les substantifs « automobile », « homme », « camions », « collision », « usine » et « carcasse » sont à la fois des synecdoques généralisantes, de la matière et d'abstraction et l'expression d'une société en pleine et totale animalisation. Il y a en quelque sorte confusion de l'être et du paraître ; conjonction de l'humain et de l'inhumain ; de la nature et de la culture. La raison fait place à la déraison. Un irréductible sentiment de désolation habite le lecteur. Tanga-Sud est une synecdoque métonymique, car l'espace est pris pour ses habitants. C'est dans ce contexte que Gervais Mendo Ze parle du « texte africain comme lieu de l'idéologie ». À cet effet, il expose et développe la bipolarisation urbaine des deux Tanga : *Tanga Nord vs Tanga Sud* comme source d'opposition socioculturelle et civilisationnelle entre Blanc et Noir. Ce qui corrobore plus fortement notre étude sur cette topie synecdochique.

[10] « Deux Tanga. Deux mondes. Deux destins » (VC, p. 20).

Au-dessus de l'expression Tanga, Mongo Beti utilise un autre lexique toponymique : *Teuteuleu* qui peut s'analyser et s'interpréter comme une synecdoque d'abstraction parce qu'il énonce et affiche une immatérialité, un fait virtuel pour exposer et étaler aux yeux des lecteurs, la matérialité de la vertu de ses habitants. En effet, il signifie étymologiquement droiture : « Teuteuleu qu'on retrouve dans *Perpétue* est ce village où Maria, la mère de Perpétue, conduit sa fille. Teuteuleu qui signifie tout droit, sans sinuosité, veut également convoquer la droiture » (Abomo-Maurin, 2023, p.6). En tant que « signe linguistique » explicitant et affichant la matérialité de l'autorité des anciens sur les jeunes, ce toponyme constitue une synecdoque métaphorique gérontocratique : « Teuteuleu respire le conservatisme, la soumission des jeunes à l'autorité villageoise et traditionnelle. Mongo Beti dénonce l'autoritarisme des aînés qui contraignent les cadets à refuser le progrès et l'émancipation ». (p.6). Au-delà de Teuteuleu, Mongo Beti emploie un autre nom

synecdochique qui se découvre et s'explore ses romans : *Ekokot*. Il s'affirme et se dévoile comme une synecdoque d'abstraction, parce qu'il expose et étale un état, un comportement, des défauts d'un peuple, des immatérnalités pour concrétiser tout le physique des Tala. Ici, la synecdoque s'illustre et s'énonce comme une figure fondamentale qui s'introduit dans les rapports comportementaux inhérents à la vie textuelle de cette communauté. C'est cette situation de l'erreur qui met en évidence la synecdoque d'abstraction. En effet, en dialecte boulou, Ekokot exprime et l'erreur et l'injustice, et l'absurdité. Ce passage de Marie-Rose Abomo Maurin (p.6) nous y éclaire : « Vocabulaire boulou, *èkokot* est la réduction de *èkotekot* dont la signification première est « en zig zag, courbé, tortueux, erroné ». Cet adjectif qualificatif veut également dire « injuste, faux, absurde, partial ». (p.6). Cette erreur se personnifie et se matérialise par ses habitants : Sous la plume de Mongo Beti, la portée ironique du toponyme terme apparaît très rapidement : les habitants, suivant les termes de l'Eglise coloniale, vivent dans l'erreur constante, puisqu'ils refusent d'abandonner leurs pratiques mauvaises. Ekokot est le « mauvais chemin », qu'il faut abandonner, pour suivre le Christ. (Abomo Maurin, 2008, p.6).

Chez Daniel Biyaoula, l'étude de l'onomastique toponymique s'affirme et se découvre dans toute sa signification incidente empreinte d'oppression sur les corps des personnages. L'ethnonyme *Ntchiyafula* peut s'affirmer et s'étudier dans *Agonies* comme une synecdoque métaphorique parce qu'il présente, montre et dévoile un espace fictionnel pour incarner et symboliser aux yeux des lecteurs la réalité de l'espace africain, un espace perçu comme « royaume d'enfance » de l'écrivain francophone. La synecdoque s'énonce et se certifie ici comme une figure fondamentale qui commande les relations sociales en montrant la souffrance dont sont victimes les personnages qui y vivent. La topie Ntchiyafula évoque originellement le pays de la mort en langue lari. Cette spatialité de la mort caractérise absolument tant l'anéantissement, l'écrasement que le brisement et l'effacement des corps sur terre. Cet espace est une jungle où le plus fort impose sa loi au plus faible. C'est d'un enfer qu'il s'agit. Un univers où l'humain fait place à l'inhumain ; la raison à la déraison ; la justice à l'injustice voire l'arbitraire. Un pays de la désorganisation. Du chaos. De l'inhumation corporelle. Un espace qui fonde sa destinée et sa validité sur le « meurtre organisé, le génocide instauré comme critère d'évaluation de la civilisation » (Antoine Yila, 1995, p.58). Ici « l'homme est un loup pour l'homme » (Maurice Maloux, 1982, p.250), pour reprendre la maxime de Plaute dans son *Asinaria*, reprise par Thomas Hobbes. C'est d'un espace oppressant (Michel Raimond, 1989, p.167) qu'il s'agit. « Un espace qui tue » (André Ntonfo, 1997, p.160) qui symbolise non seulement l'anéantissement et l'extermination mais aussi, l'animalité et la zoomorphisation. Un examen approfondi de son oeuvre nous permet de dire qu'il se découvre et s'observe de l'anthroponyme biyaouléen de *Tchiyafula* plusieurs particularités stylistiques : dimension linguistique (Meyer, 1993, p.69) : la langue de l'auteur : le lari ; la dimension socioculturelle : (Meyer, 1993, p.71). sa culture ethnique : lari ; et sa dimension polysémantique de *pays de la mort*. Il se déploie à partir de cela une infinité de points de vue. Ce toponyme serait un subterfuge, constituerait un prétexte pour l'écrivain francophone de tout dire sur l'Africain et l'Afrique. Une lecture attentive des oeuvres fictionnelles biyaouléennes et betiennes suggère et appelle plusieurs interprétations. En premier lieu, la textualisation de l'antonomase participe non seulement d'un souci d'agrément et d'enrichissement des textes fictifs, mais aussi et surtout, d'une esthétique de la significativité de l'homme africain qui permet à l'écrivain francophone de produire des messages et de dire le sociétal postcolonial, de refonder en quelque sorte l'Afrique. Ce faisant, il élabore et installe une esthétique de la reconstruction ou refondation de l'Afrique. En deuxième lieu, la fictionnalisation du nom propre africain

en dialecte lari ou beti concourt à la production d'une écriture qui se veut une esthétique de la « réévaluation de la culture traditionnelle » (Mbanga Anatole, 1996, p.121) et celle de « la réhabilitation » (Paul Nzete, 2008, p.48) des « langues africaines » ; celle de la « défense d'une civilisation » (p.48). Un tel étalage, une telle inventivité morphosyntaxique et sémantique des noms en langues bantoues (lari, boulou, beti) montrent combien l'écrivain francophone africain est capable d'exhumer son « ancestralité » (Mendo Ze, 2009, pp.207-225), son africanité et de puiser dans celle-ci et ses racines et ses origines et ses forces et ses ressources pour un avenir riche d'enseignement et source de vie et lumières. Sa prolifération onomastique peut être vue et perçue comme une esthétique de la reviviscence africaine. En troisième lieu, l'anthroponyme fictionnel biyaoulien et betien saisi comme l'expression d'une culture est une synecdoque du nombre et s'affiche aussi comme une synecdoque particularisante. En effet, un singulier est pris pour désigner un pluriel et un sous-ensemble est affiché et montré pour affirmer un grand ensemble en spécifiant cette relation d'inclusion. Le dialecte africain est énoncé et examiné dans toute sa singularité par rapport à la pluralité linguistique universelle. En quatrième lieu, la poétique de la synecdoque onomastique gouverne donc l'étendue de la beauté des œuvres biyaoulienne et betienne. En effet, ce que nous pouvons appeler dans la présente étude le « biyaoulisme » et le « bétisme » est proprement la richesse et l'alchimie créative de l'anthroponyme africain saisi dans toute son interpénétrabilité synecdochique, source de sémantisme textuel et d'esthétique stylistique. Cette particularité rhétorique est perçue et nommée par Achille-Fortuné Manfoumbi Mve (2015, p.15) « le betinisme » à propos de l'œuvre betienne pour désigner son optimisme créatif.

Conclusion

En somme, il en résulte que plusieurs anthroponymes et toponymes africains chez Daniel Biyaoula et Mongo Beti sont des synecdoques généralisantes, particularisantes, abstractives, métaphoriques, métonymiques, idéologiques et gérontocratiques. La fictionnalisation du nom propre africain traduit ainsi la particularité stylistique de l'écrivain francophone, laquelle particularité se veut un retour aux sources originelles et une démonstration des faits de civilisation. La force de son écriture réside dans son ancestralité, son dialecte, sa langue maternelle de laquelle il puise ses idées, son inspiration, ses noms, ses mots, son esthétique, son style pour véhiculer ses idées et communiquer avec le monde et l'universel. Ce faisant, la synecdochisation du nom propre africain participe d'une volonté d'universalisation des langues et de mondialisation de la culture africaine. Ce qui fait que notre analyse peut être perçue et regardée comme une démonstration et un dévoilement de signification de chaque synecdoque anthroponymique ou toponymique. Ecrire, employer et donner un nom propre synecdochique, quelle qu'il soit, est en soi, générateur de sèmes originels et d'esthétisme. Puisque l'entreprise vise à étaler et afficher une pluralité de significations. L'acte d'écrire le nom propre devient proprement la manifestation la plus concrète de la quête et de l'exploration du sémantisme des noms. Le sentiment qui habite l'écrivain francophone est celui de l'explorateur qui part à la redécouverte de la forme et du fond des vocables-noms, lexèmes-images africains; il semble montrer que la connaissance du monde africain, celle de la vie d'un peuple dans la société du roman peut se faire et se démontrer davantage en employant les synecdoques, considérées, comme à la fois source et instrument d'idéologie et référence.

Bibliographie

- Abomo-Maurin, M-R. (2008), « L'onomastique dans le roman de Mongo Beti », Frédéric Mambenga sous la dir.), *Mongo Beti : La pertinence réaliste et militante, Interculturel Francophonies*, n° 13, juin-juillet, p. 61-75.
- Abomo-Maurin, M-R. (2023), « Toponymie et onomastique en zone fang-boulou- beti du Sud Cameroun », [en ligne], p.5, page consultée le 15 septembre 2023.
- Adama, S. (2017), *Genèse, formes et enjeux de l'émancipation dans l'écriture de Mongo Beti*, Paris, Publibook.
- Adjil B. (1995), *Espace et écriture chez Mohammed Dib : la trilogie nordique*, Paris, L'Harmattan/Awal.
- Armantier, L. (1982), *Dictionnaire de la théorie et de l'histoire littéraire*, Paris.
- Barthes R. (1974), « Analyse textuelle d'un conte d'Edgard Poe », in S. Alexandresku, R. Barthes, Cl. Bremond et al. , *Sémiotique narrative et textuelle*, Paris, Larousse, pp.34-45
- Barthes R. (1970), *S/Z*, Paris, Le Seuil.
- Barthes R. (1953 et 1972), *Le degré zéro de l'écriture* suivi de *Nouveaux essais critiques*, Paris, Le Seuil, coll. Points.
- Biyaoula D. (1996), *L'Impasse*, Paris, Présence Africaine.
- Biyaoula D. (1998), *Agonies*, Paris, Présence Africaine
- Biyaoula D. (2003), *La Source de joies*, Paris, Présence Africaine.
- Bouverot D. (1983), « Trop de Tropes ? Comment situer la synecdoque ? », *Le Français moderne*, n°4, octobre, pp.324-345.
- Briere, A-E. (1993), « Mutisme et prise de parole : le personnage féminin chez Mongo Beti » in *Présence francophone, Mongo Beti : 40 ans d'écriture, 60 ans de dissidence*, n° 42, pp. 73-87.
- Chemain R. (1985), « Errance picaresque, voyage initiatique et roman africain », *Annales de la faculté des lettres et des sciences humaines Brazzaville, Université Marien Ngouabi*.
- Chemain R. et Chemain-Degrange A. (1979), *Panorama critique de la littérature congolaise contemporaine*, Paris, Présence Africaine.
- Chevalier J. et Gheerbrant A. (1996), *Dictionnaires des symboles*, Paris : Robert Laffont/Jupiter.
- Cressot M. (1983), *Le style et ses techniques*, Paris, PUF.
- Dauzat A. Dubois J. et Mitterand H. (1964, 2019, 2020), *Nouveau dictionnaire étymologique et Historique*, Paris : Larousse.
- Dubois J. et Alii (2002), *Dictionnaire de linguistique*, Paris, Larousse.
- Ecou (1988), *Le signe*, Bruxelles : Labor.
- Eugene N. (1983), « L'onomastique littéraire », *Poétique*, n°54, pp. 233-253.
- Evelyn Arthur St. John W. (1999), cité par Jean-Yves Tadié, *La Critique littéraire au XX^e siècle*, Paris, Pierre Belfond, p. 231.
- Farcis D. (1992), *Le Lexique de la critique*, Paris Présence Africaine.
- Fontanier P. (1977), *Les figures du discours*, Paris : Flammarion.
- Grevisse M. et GOOSSE A. 2016, *Le Bon usage*, Bruxelles, De Boeck.
- Grevisse M. (1993), *Le bon usage*, Paris : Editions Duculot.
- Groupe (1970), (Jacques Dubois, Francis Edeline, Jean-Marie Klinkenberg, Philippe Minguet, François Pire, Hadelin Tridon), *Rhétorique générale*, Paris, Larousse.
- (1977 ; 1990), (Jacques Dubois, Francis Edeline, Jean-Marie Klinkenberg, Philippe Minguet), *Rhétorique de la Poésie*, Bruxelles, Complexe.
- Guilbert L. L. R. et Niobey G. (1989), *Le Grand Larousse de la langue française*, Paris : Librairie Larousse.
- Jera-Beza R. (1971), « onomastique », in *La Grande Encyclopédie Larousse 1971*, Paris, Librairie Larousse, pp.7940-7941.

- Klinkenberg J-M. (1983), « Problèmes de la synecdoque du sémantique à l'encyclopédique », *Le Français moderne*, n°4, octobre, pp.289-299.
- Klinkenberg J-M. (2003), « sémiotique », in VIALA alain (dir.), *Le dictionnaire du littéraire*, Paris, L'Harmattan, pp.547-548.
- Kom A. (2000), « Pays, exil et Précarité chez Mongo Beti, Calixthe Beyala et Daniel Biyaoula », *Notre Librairie*, n°138-139 « Actualité Littéraire 1998-1999 », septembre 1999 – Mars.
- Kristeva J. (1987), *Soleil noir*, Paris, Gallimard, p.13.
- Maingueneau D. (2009), *Aborder la linguistique*, Paris, Le Seuil.
- Malonga A-N. (1997), « Martillimi Lopez, les corps des femmes et l'Etat honteux », in Mukala Kadima-Nzuji, Abel Kouvouama et Paul Kibangou (dirs.), *Sony Labou Tansi ou la quête permanent du sens*, Paris, l'Harmattan, pp.167-176.
- Malonga A-N. (2007), *Roman congolais tendances thématiques et esthétiques*, Paris, l'Harmattan.
- Maloux M. (1982), *Dictionnaire des proverbes, sentences, Maximes*, Paris, Larousse.
- Manfoumbi Mve A-F. (2015), « L'impénitent devoir d'indignation dans *Trop de soleil tue l'amour* de Mongo Beti », in Adama Samake (dir.), *Mongo Beti : une conscience universelle. De la résistance à la prophétie*, Paris Editions Publibook, pp.81-97.
- Marouzeau J. (1946), *Précis de stylistique française*, Paris : Masson.
- Martel J. (2010), *Le Grand dictionnaire des malaises et des maladies*, Paris, Hachette, p.320.[en ligne]
- Mbanga A. (1996), *Les procédés de création dans l'œuvre de Sony Labou Tansi*, Paris, L'Harmattan.
- Melone T. (1971). *Mongo Beti l'homme et le destin*, Paris, Présence Africaine.
- Mendoze G. (2008), « Propositions pour l'ethnostylistique », In : *Linguistique et poétique : L'énonciation littéraire francophone* [en ligne].Pessac : Presses Universitaires de Bordeaux, pp.207-225, Consulté le 21 Septembre 2023.
- Meney P. (1982), *La kleptocratie : la délinquance en URSS*, Paris, La Table ronde.
- Meyer B. (1983), « La synecdoque d'abstraction », *Le Français moderne*, n°4, octobre, pp.346-359.
- Meyer B. (1993), MEYER Bernard, *Synecdoques. Etude d'une figure de rhétorique, tome I*, Paris, L'Harmattan.
- Meyer B. (1993), *Synecdoques. Etude d'une figure de rhétorique, tome II*, Paris, L'Harmattan.
- MiatekelA O-C (2023), *La synecdoque dans l'œuvre romanesque de Mongo Beti*, Thèse de Doctorat Unique de Stylistique et Grammaire françaises, Université Marien Ngouabi, Formation doctorale « Espaces Littéraire, Linguistique et Culturel »
- MiatekelA O-C. (2017), « corps et affranchissement dans l'œuvre narrative de Mongo Beti », in Adama Samake (dir.), *Genèse, formes et enjeux de l'émancipation dans l'écriture de Mongo Beti*, Paris Editions Publibook, pp.59-77.
- Molinié G. (1993), « La stylistique », dans Alain VIALA (dir.), *Le dictionnaire du littéraire*, Paris, L'Harmattan, pp. 571-575
- Molinié G. (1993), *La Stylistique*, Paris : PUF.
- Mongo B. (1956), *Le Pauvre Christ de Bomba*, Paris, Buchet-Chastel.
- Mongo B. (1958), *Le Roi miraculé. Chronique des Essazam*, Paris, Buchet-Chastel.
- Mongo B. (1957), *Mission terminée*, Paris, Buchet-Chastel.
- Mongo B. (1999), *Trop de soleil tue l'amour*, Paris, Julliard.
- Mono Ndjana H. (1987), « De l'ethnofascisme dans la littérature politique camerounaise », *PNPA*, N°s 55-56-57-58, Janvier-Août, pp.116-117.
- Morier H. (1998), *Dictionnaire de poétique et rhétorique*, Paris, PUF.

- Mouralis B. (1981), *Comprendre l'œuvre de Mongo Beti*, Issy-les-Moulineaux, Editions Saint-Paul.
- Ngwe R. (2017), « Postcolonie et esthétique de la violence: une lecture de la modernité africaine à la lumière de *Ville cruelle* d'Eza Boto », in Adama Samake (dir.), *Genèse, formes et enjeux de l'émancipation dans l'écriture de Mongo Beti*, Paris Editions Publibook, pp.117-134
- Ntonfo A. (1997), « Espace et signification dans les yeux du volcan », Kadima-Nzuzi, kouvouama Abel, kibangou Paul (sous la direction de), *Sony Labou Tansi ou la quête permanente de sens*, Paris, L'Harmattan.
- Nzete P. (1995), « Remarque sur l'Anthroponymie et la Toponymie dans l'œuvre romanesque de Tchicaya UTam'si », *L'Afrique littéraire*, Fanlac, Périgueux.
- Nzete P. (1986), « Le système d'appellation des personnes au Congo : tradition et évolution », in *La Revue des Sciences sociales*, n°8, Octobre-Décembre, pp.157-174.
- Nzete P. (2008), *Les langues africaines dans l'œuvre romanesque de Henri Lopes*, Paris, L'Harmattan.
- Otman G. (1996), *Le traitement automatique de la relation partie-tout en terminologie*, in : *Faits de langue. La relation d'appartenance*, n° 7, Mars, pp.45-60.
- Paul F. (1987) « Théorie du nom propre et recherche onomastique », In : *Cahiers de praxématique*[en ligne].Montpellier : Presses universitaires de la méditerranée, pp.9-25, consulté le 07 octobre 2023.
- Raimond M. (1989), *Le Roman*, Paris, Armand colin.
- REY, Alain (1987, 2019, 2020), *Le Grand Larousse de la langue française*, Paris : Librairie Larousse.
- Riegel M, Pellat J-C, Rioul R. (2012), *Grammaire méthodique du français*, Paris, PUF.
- Robert P. (1989, 2019, 2020), *Le Grand Robert*, Paris : Dicorobert.
- Ruwet N. (1975), « Synecdoques et métonymies », *Poétique*, n°23, octobre, pp.371-388.
- Sale C. (2005), *Calixte Beyala Analyse sémiotique de « Tu t'appelleras Tang »*, Paris, L'Harmattan.
- Schmitz J-P. (1983), « Synecdoque et focalisation sémantique », *Le Français moderne*, n°4, octobre, pp.310-323
- Schwob D. (2014), « Les ethnonymes : des ethnostylèmes révélateurs ? Jalons pour une glossairistique littéraire comparée », *Congrès Mondial de Linguistique Française*, EDP Sciences.
- Sillamy N. (1996), *Dictionnaire de la psychologie*, Paris, Larousse.
- Yila A. (1995), « Poésie et Dérision chez Tchicaya UTam'si », *L'Afrique Littéraire. Hommage Tchicaya U.Tam'si*, Fanlac, Périgueux.

7.4. « Donc je suis un animal », de la dénomination du personnage principal dans *Mémoires de porc-épic* d'Alain Mabanckou,

Solange NKOULA-MOULONGO

Université Marien Ngouabi-Congo

Résumé : Dans cet article, il est question de lire le fonctionnement de la dénomination employée par le narrateur dans le roman *Mémoire de porc épic* pour dire autrement le nom du personnage principal. Nous nous intéressons à la sémantique référentielle parce qu'elle décrit les relations entre les mots et les choses. Comment le porc-épic exprime-t-il son nom ? A partir des signifiants renvoyant explicitement au narrateur, une analyse des références indicative, descriptive et dénominateur va être menée. La prise en compte des pronoms, des descriptions adoptera les aspects du paradoxe sémantique de la dénomination et de la reprise lexicale du nom du personnage principal dans le roman *Mémoire de porc épic* d'Alain Mabanckou.

Mots clés : dénomination, sens, référence, narrateur, nom propre, anaphore.

Abstract: This article deals with the functioning of the name used by the the narrator in the novel *Mémoire de porcupic* to say differently the name of the main character. We are interested in referential semantics because it describes the relationships between words and things. How does the porcupine express its name? From the signifiers explicitly referring to the narrator, an analysis of the indicative, descriptive and denominative references will be carried out. Taking into account pronouns and descriptions will adopt aspects of the semantic paradox of naming and the lexical resumption of the name of the main character in the novel *Mémoire de porcupic* by Alain Mabanckou.

Key words: naming, meaning, reference, narrator, proper name, anaphora.

Introduction

Cet article porte sur une analyse de la désignation du personnage principal du roman *Mémoire de porc-épic* (Mdp) d'Alain Mabanckou. Au regard de la diversité lexicale convoquée par le héros narrateur, nous allons nous appuyer sur la théorie de G. Kleiber (1981) qui dispose que les noms propres (Npr) sont tantôt vides de sens, tantôt ont un sens descriptif fort. Cette théorie aborde aussi la question de la référence et l'analyse des constructions référentielles se fait par la prise en compte des syntagmes, des positions des phrases.

Emilia Hilgert (2014, p. 402) contextualise la théorie de G. Kleiber et retient que :

Les Npr composent une classe de signes dont la référence virtuelle « peut servir à donner une identité à un x » et qui activent comme présupposition d'existence « il existe des actes de dénomination individuante et identificatoire. » L'ajout d'informations factuelles qui

caractérisent ensuite l'existence d'un individu ayant une identité est une histoire de... vie sociale. »

Le principe de l'ajout d'informations permet de considérer des anaphores lexicales (Alex) employées par le narrateur dans le roman *Mémoire de porc épique* pour dire autrement le nom du personnage principal. Nous nous intéressons aux Alex parce qu'elles sont un procédé de « reprise de mots et de manifestation de la continuité thématique » (S. Nkoulamoulou, 2016, p. 198). Le procédé anaphorique aidera aussi la lecture de la reprise lexicale du nom du personnage principal dans le roman *Mémoire de porc épique* d'Alain Mabanckou

Le roman *Mémoire de porc-épic* exploite les mécanismes de la langue et construit une référentialité singulière entre le « je » et les différentes désignations dont celle de *porc-épic*. En raison du lien totémique exprimé entre le porc-épic et le personnage Kibandi, il se construit une autre dynamique anaphorique à examiner. Nous traiterons à la fois du cadre théorique, du caractère non descriptif du Npr du personnage principal et des niveaux référentiels du nom.

7.4.1. Le cadre théorique

L'étude des noms propres est marquée par la publication, en 1981, d'un ouvrage important intitulé *Problème de référence, descriptions définies et noms propres*. Pierre Frath (2014, 19) en témoigne la teneur lorsqu'il écrit : « Si la dénomination est devenue un objet central dans la pensée linguistique francophone, nous le devons essentiellement à Georges Kleiber qui a redonné vie à une notion médiévale presque oubliée ». Ce livre propose une réponse linguistique à la problématique philosophique du sens et de la référence des noms propres (Npr). Il analyse les mécanismes de la référence des mots lexicaux, des syntagmes nominaux, des noms propres (Npr) et des phrases. G. Kleiber développe la théorie de la sémantique référentielle. Il écrit : « les expressions référentielles réfèrent à des particuliers parce qu'elles ont des propriétés intrinsèques (ou sens) » (G. Kleiber, 1981, p. 295). Sa théorie repose sur deux prémisses.

La première note que les noms communs (Nc) ont un sens descriptif et une référence virtuelle qui est opposée à la référence actualisée par les constructions référentielles (syntagmes, positions dans des phrases). La seconde concerne les noms propres qui renvoient à des particuliers présents ou absents. Ces particuliers ont une référence virtuelle propre, donc un sens.

G. Kleiber admet que les noms propres ne sont pas descriptifs, qu'ils sont marqués par une insignifiance mais il reconnaît en même temps leur capacité à exprimer un sens. Il recourt à des règles de syntaxe, de pragmatique et de sémantique logique. Il propose une comparaison de la référence des Npr avec la référence d'expressions référentielles. Les résultats de cette comparaison permettent à G. Kleiber d'identifier trois types de référence : indicative, descriptive et dénominative. La référence indicative est exprimée ou portée par les pronoms ; la référence descriptive concerne les descriptions qui sont associées à un nom et la référence dénominative est réalisée par le nom propre ne décrivant pas le particulier. Pour montrer que les Npr sont porteurs de sens, G. Kleiber recourt à plusieurs exemples dont les énoncés suivants :

- Paul est mort à Sainte-Hélène.
- Jean est mort à Sainte-Hélène.

G. Kleiber reconnaît que chaque nom propre est pourvu de sens. Et, la prise en compte du sens et de la référence entre les Npr Paul et Jean permet de reconnaître des différences importantes entre ces deux énoncés.

A partir des énoncés ci-après, G. Kleiber (1981, p. 367) apporte une nuance ; il reconnaît que les Npr n'ont pas toujours « des descriptions identifiantes reconnues » et que les « descriptions définies » ne sont pas toujours vraies.

- L'Everest est le *Chomolungma*.
- L'Everest est l'Everest.

Le Npr n'exprime pas d'information générale stricte comme on peut le constater à travers l'exemple

- Marie-Rose n'est pas mal.

Le sens du nom propre Marie-Rose n'est pas décrit et sa référence est introuvable. Ainsi, entre l'insignifiance des Npr et le sens descriptif, G. Kleiber (1981, p. 331) va postuler vers un sens dénominatif comme « prédicat de dénomination ».

Commentant la théorie de G. Kleiber, Emilia Hilgert (2018) affirme qu'elle (la théorie) « est constante et inchangée de 1981 à 2007 : les Npr ont un sens, mais il est dénominatif non descriptif. »

Nous retenons en effet que le Npr est attribué à un individu particulier appartenant à une catégorie désignée par un nom commun (Nc). Et, entre le Npr et le Nc, il y a des similitudes et des nuances. G. Kleiber établit une différence entre les Npr non modifiés et ceux modifiés. Les Npr modifiés fonctionnent comme des prédicats catégorisants, qualifiants. C'est dans la lecture de ce prédicat de dénomination où nous associons des anaphores lexicales comme ensemble d'indices permettant d'identifier le sujet et de référer à lui.

7.4.2. « Donc je suis un animal », la dynamique des références indicative et descriptive

La référence indicative et la référence descriptive sont des procédés linguistiques qui permettent de traduire la présence du sujet dans le discours ou le récit et de garantir la progression thématique. Le roman MDP exploite la complexité du sémantisme du Nc et du Npr. La phrase qui ouvre le récit donne une indication et une description sur le narrateur :

1. Donc je suis un animal.

Nous avons un nom commun à partir duquel un individu particulier qui dit « je » se définit. Le sujet « je » ayant pour antécédent « animal » est presque vide de sens. Le « je suis un animal » pose la réalité d'une équivalence. Il ne s'agit pas véritablement d'une description mais de la manifestation du mécanisme de la substitution pronominale. Le pronom est le mot qui se met (textuellement) à la place du nom¹²⁸. La relation anaphorique se construit avec la présentation de l'agent et de son antécédent. La phrase qui ouvre le récit pose la relation (« donc je suis un animal ») en intervertissant l'ordre syntaxique. Le pronom *je* qui est supposé se mettre à la place du nom assume un rôle d'actant. La linguistique énonciative (parle de personne) permet de voir la manifestation de la reprise lexicale avec le mot *animal*.

¹²⁸ Franck Neveu (2011, p. 37) définit l'anaphore de la manière suivante : « A partir du grec *anaphora*, composé de *ana-*, « de bas en haut, en arrière, à rebours, de nouveau », et *-phora* de *phorein*, « porter ». L'anaphore est un des deux modes de réalisation de l'anaphore. Le terme désigne une relation référentielle qui s'exerce à l'intérieur du discours entre deux expressions linguistiques, dont l'une dite *anaphorique* (ou forme de rappel), reçoit son interprétation du référentiel de l'autre, dite *source de l'anaphore* (ou antécédent), qui lui est antéposé [...] ».

A cette étape du récit, le Npr du narrateur n'est pas connu. Mais un processus d'auto-désignation semble enclenché par un usage des anaphores lexicales qu'on peut lire dans l'extrait suivant :

2. « donc je ne suis qu'un animal, un animal de rien du tout, les hommes diraient une bête sauvage comme si on ne comptait pas de plus bêtes et de plus sauvages que nous dans leur espèce, pour eux je ne suis qu'un porc-épic, et puisqu'ils ne se fient qu'à ce qu'ils voient, ils déduiraient que je n'ai rien de particulier, que j'appartiens au rang des mammifères munis de longs piquants, ils ajouteraient que je suis incapable de courir aussi vite qu'un chien de chasse, que la paresse m'astreint à ne pas vivre loin de l'endroit où je me nourris » (MDP, p. 11).

Les unités lexicales *animal*, *bête sauvage*, *porc-épic*, *mammifères* renvoient à une classe de noms communs à laquelle appartient le locuteur. Le sens et la référence du Npr du sujet particulier est déterminé, en partie, par la catégorie à laquelle il appartient. Ces lemmes contribuent à construire la référence indicative du Npr du narrateur. C'est en ce sens que Liana Pop (2000, 86) parle des synonymes et précise : « Traquer le mot juste » dans une série synonymique se fait implicitement ou explicitement avec un rejet ou une acception provisoire ou définitive d'un terme ou de plusieurs termes de la série... une confusion catégorielle peut amener à une correction/reformulation synonymique, afin qu'un malentendu soit évité ».

D'autres extraits permettent de relever des mots renvoyant au narrateur avec une référence descriptive plus manifeste :

3. « [...] ils avaient d'ailleurs commencé à me charrier en m'appelant « le faon » jusqu'au jour où, agacé par ces blagues qui ne me faisaient plus du tout rire, je leur avais expliqué que le faon était le petit d'une bête fauve, d'un cerf, d'un daim ou d'un chevreuil, or moi j'étais un porc-épic, un porc-épic fier de l'être. » (MDP, p. 53).

4. « [...] j'acceptai l'idée que je descendais d'une lignée de porcs-épics dont le destin était de servir les humains, pas pour le meilleur, mais pour le pire, [...] » (MDP, p. 55).

Le personnage principal narrateur refuse le nom *faon* et revendique celui de *porc-épic* et surtout de *porc-épic fier de l'être*. La mention « *fier de l'être* » particularise un peu plus l'individu. Dans l'extrait 4, une référence descriptive caractérise le sujet en notant le service aux humains comme un trait spécifiant. Et on se rend compte que le récit fusionne Nc et Npr. Porc-épic est en effet un nom commun mais dans le roman il est aussi le nom propre du narrateur générant ainsi une confusion. Il s'agit ainsi de ce que Michel Charolles (2002, 9) appelle une dénotation : cette capacité qu'a le lexème de désigner potentiellement une sorte d'être particulier. Même si des références descriptives apportent des informations spécifiques sur ce narrateur, il n'en demeure pas moins une suspicion de généralité. Aux pages 56, 57 et 58, le narrateur évoque ses procréateurs mais ne dit pas leur nom de famille ; le discours descriptif le concernant évoque un porc-épic qui avance en fouinant, qui se cache derrière les arbres...

Cette pratique narrative nous permet finalement de comprendre que le Npr est susceptible de fonctionner comme un Nc. On peut procéder à des changements de nom dans le titre du roman *Mémoires de porc-épic* qu'il n'y aurait pas de grandes différences. En disant, par exemple, *Mémoires de Paul*, *Mémoires de Kibandi*, le sens ou la référence attribuable à ce Npr souffre des mêmes lacunes.

7.4.3. La référence dénominative du Nom propre du personnage principal

G. Kleiber (1984, p. 77) retient que :

« La relation de dénomination est une partie constitutive de [la] dimension référentielle. Elle s'inscrit dans le processus qui met en rapport les signes avec les choses et se place ainsi du côté des relations référentielles : *référer à, renvoyer à, désigner, représenter, dénoter*, etc., qui répondent toutes au schéma *X (signe) – x (chose)*. »

Le lien entre désignation et dénomination est précisé par G. Kleiber (1984, p. 78) à partir des expressions (de dénomination et de désignation) dans des phrases ayant la structure phrastique (*X*) – *chose* (*x*). Il existe des phrases de dénomination et des phrases de désignation.

1.a *Une petite mouche s'appelle/se nomme/est appelée MOUCHERON*

b *MOUCHERON est le nom d'une petite mouche*

2.a *Le directeur d'école s'appelle/se nomme BERNARD*

b *BERNARD est le directeur d'école*

3.a *MOUCHERON désigne/représente/dénote une petite mouche*

b *MOUCHERON réfère à/renvoie à une petite mouche*

4.a *BERNARD désigne/représente le directeur d'école*

b *BERNARD réfère à/renvoie au directeur d'école*

Pour ces énoncés, G. Kleiber distingue la relation de signification ou de sens des relations de référence et de dénomination. Les verbes de désignation et de dénomination ne peuvent en effet pas être remplacés par des verbes de signification comme *signifier, avoir le sens de*. On ne peut pas dire que BERNARD a le sens de directeur même s'il est le directeur d'école. Pour les énoncés 1 et 3, la substitution est possible en raison de l'étroitesse du lien entre signification et référence mais avec un changement du cadre référentiel de l'énoncé. Nous allons nous appuyer sur cette distinction pour décrire quelques occurrences du Npr dans *Mémoires de porc-épic*. Nous tiendrons en ligne l'observation d'Emilia Hilgert (2014, p. 391) qui indique que « dans la référence dénominative, le Npr joue le rôle d'un « désignateur direct opaque ». Il est direct parce qu'il vise directement le particulier de référence et il est opaque, parce qu'il opacifie toute indication sur les propriétés et attributs du référent, c'est-à-dire qu'il est non descriptif. »

La lecture du Npr du personnage principal Porc-épic dans le roman MDP passe par une identification de quelques phrases traduisant des relations de dénomination.

5. « donc je ne suis qu'un animal, un animal de rien du tout, les hommes diraient une bête sauvage comme si on ne comptait pas de plus bêtes et de plus sauvages que nous dans leur espèce, pour eux je ne suis qu'un porc-épic, et puisqu'ils ne se fient qu'à ce qu'ils voient, ils déduiraient que je n'ai rien de particulier, que j'appartiens au rang des mammifères munis de longs piquants, ils ajouteraient que je suis incapable de courir aussi vite qu'un chien de chasse, que la paresse m'astreint à ne pas vivre loin de l'endroit où je me nourris » (MDP, p. 11).

6. « j'appartiens plutôt au groupe des *doubles nuisibles*, nous sommes les plus agités des doubles, les plus redoutables, les moins répandus aussi [...] » (MDP, p. 16).

7. « si les parents des enfants à qui l'on transmet un double pacifique sont au courant de l'initiation et l'encouragent, il n'en est pas de même lorsqu'il y a transmission d'un double nuisible, ici elle s'opère contre le gré du gamin, se déroule à l'insu de sa mère, de ses frères, de ses sœurs, les êtres humains dont nous devenons alors l'incarnation animale ne se laisseront plus habiter par les sentiments comme la pitié, la commisération, le

remords, la miséricorde, ils jongleront avec la nuit et, une fois la transmission accomplie, le double nuisible devra quitter le monde animal afin de vivre non loin de l’initié, il remplira sans protester les missions que celui-ci lui confiera [...] » (MDP, p. 17).

Dans ces extraits, le narrateur emploie des mots spécifiant son identité. Il y a la manifestation d’une relation constante de dénomination. On pourrait considérer l’absence de relation de désignation à travers les énoncés suivants :

- * Je désigne un animal de rien du tout
 - * Je réfère à un animal de rien du tout
- et
- * Je suis un animal, un animal de rien du tout
 - * Un animal, un animal de rien du tout est mon nom
 - * Un animal, un animal de rien du tout, c’est moi

Le récit recourt donc au procédé de dénomination parce que les verbes employés ne peuvent pas, de façon satisfaisante, être remplacés par des verbes de désignation.

« L’acte de dénomination prérequis par toute relation de dénomination consiste en l’institution entre un objet et un signe X d’une association référentielle durable [...]. Constant, car cette association référentielle n’a pas pour but une désignation uniquement momentanée, transitoire et contingente, de la chose, mais au contraire l’établissement d’une règle de fixation référentielle qui permet l’utilisation ultérieure du nom pour l’objet dénommé. La fixation référentielle entre l’objet et le signe X a en effet pour résultat l’acquisition d’une compétence référentielle, à savoir la capacité d’utiliser X pour x » (G. Kleiber, 1984, p. 80).

Dans le roman, le narrateur explique le sens encyclopédique du nom « double nuisible ». Le porc-épic narrateur communique des informations spécifiques sur son statut et sa fonction dans la société de roman. Les attributs associés à son nom traduisent un degré élevé de la méchanceté. Ils sont un superlatif porté principalement par la relation anaphorique. Le lien établi entre le « je » du narrateur et les différentes désignations sont aussi de type lexicographique, métaphorique, métalinguistique... Et on se rend compte que les renseignements socio-anthropologiques fournis par ce personnage intègrent un processus de construction thématique du récit et d’inscription d’une certaine épaisseur du personnage principal.

Les extraits ci-après apportent des informations référentielles supplémentaires qui décrivent la spécificité du narrateur.

8. « [...] je me trouvais dans les parages de Mossaka afin de m’imprégner de l’enfant dont l’allais être le double [...] » (MDP, p. 58).

9. « [...] je pouvais à la fois être près de mon maître et continuer à côtoyer mes compères, ce qui était hélas incompatible avec la nature de double [...] je devais être là, autrement le pire allait lui arriver, je tenais sa vie entre mes pattes, je respirais le souffle qui lui revenait, j’étais lui, il était moi, et pour rétablir les choses je devais me manifester en toute urgence, mon cœur allait éclater, je ne savais plus qui j’étais, où je me trouvais et ce que j’allais accomplir à Mossaka [...] » (MDP, p. 59 et 60).

10. « je voudrais te parler de ce jour où Kibandi était revenu de la tombe de sa mère, ce jour où je décidai d’aller tourner autour de sa case vers le coup de dix heures du soir, l’autre lui-même de mon maître m’avait hanté tout l’après-midi, je l’entendais courir de partout, remuer la végétation, plonger dans la rivière, disparaître un moment, revenir une demi-heure plus tard, je savais que cet autre lui-même m’adressait un message, l’heure de notre première activité avait donc sonné » (MDP, p. 133).

11. « mon maître m'a confié un jour « tu vois, il nous le faut, ce jeune homme, parce qu'il ne se prend pas pour de la merde, il raconte des conneries aux gens, il paraît qu'il rapporte que je suis malade et qu'il y a une bête qui me mange chaque soir », et nous avons attendu les vacances de la saison sèche lorsque le jeune homme revenait d'Europe avec ses cartons de romans, » (MDP, p. 160).

Par ces extraits (et bien d'autres non retenus ici), le lecteur apprend des informations singulières sur le porc-épic narrateur. Toutes ces informations concourent à dénommer les aspects particuliers du porc-épic à l'honneur. Il se trouve que tout en retenant un Nc pour le personnage principal, l'auteur fait du récit un espace de particularisation du personnage. Le porc-épic dont il est question dans MDP n'est pas une généralité vide de sens et ayant une référentialité vague mais précise.

Conclusion

Si le titre du roman MDP peut laisser croire à un récit portant sur les données du genre animal des porcs-épics, il s'agit plutôt du Npr du personnage principal du récit. Il existe une confusion entre le Nc et le Npr que le roman essaie de clarifier par diverses dénominations et descriptions particularisantes. Nous avons eu recours à des dispositions de la sémantique référentielle pour esquisser une description de l'écriture du Npr dans le roman d'Alain Mabanckou. Nous nous sommes intéressés aux références indicative, descriptive et dénomminative pour apprécier les mentions du Npr dans le récit.

L'étude relève finalement que la dénomination du Npr *Porc-épic* dans le roman épouse un ensemble de mécanismes, de reformulations, d'anaphorisation, de désignation qui se situe entre le général et un certain particulier spécifiant le Porc-épic, double totémique de Kibandi dans le récit. Il existe une spécification progressivement dans le récit qui pose l'éclatement des substituts du nom comme un tout identitaire à rassembler. L'espace du récit devient ainsi un cadre de concrétisation identitaire, un espace qui dit comment un nom commun devient un nom propre.

Bibliographie

- Charolles M. (2002) *La référence et les expressions référentielles en français*, collection l'essentiel français, Ophrys
- Corblin F. (1995). *Les formes de reprise dans le discours*, Presses universitaires de Rennes.
- Corblin F. (1997). « L'anaphore en subordination modale », Mulder et alii. (éd.), *Relations anaphoriques et incohérence*, p. 277-295.
- Adam J-M. (2008), *La linguistique textuelle, Introduction à l'analyse textuelle des discours*, Paris Armand Colin, Coll. Cursus, 239p.
- Alkhatib M. (2012), « La cohérence et la cohésion textuelles : problème linguistique ou pédagogique ? », *Didactica Lingua y Literatura*, 2012, vol. 24, p. 45-64.
- Carter-Thomas S. (2000), *La cohérence textuelle. Pour une nouvelle pédagogie de l'écrit*, Paris, l'Harmattan.
- Cornish F. (2001), « L'anaphore pronominale et indirecte : une question de focus », W. de MULDER, C. VET, et C. VETTERS (éd.), *l'anaphore pronominale et nominale. Etudes pragma-sémantiques*, Rodopi, New York/Amsterdam, pp.1-25
- Debaisieux J. M. et Deulofeu H. J. (2006), Cohérence et syntaxe : le rôle des connecteurs », F. Calas (dir.) *Cohérence et discours, Travaux de stylistique et de linguistique françaises : études linguistiques*. Presses Universitaires Paris, Sorbonne, p.197-209.

- Frath P. (2014), « La conception de la dénomination chez Georges Kleiber », DAVAL René, FRATH Pierre, HILGERT Emilia, PALMA Silvia, *Les théories du sens et de la référence. Hommage à Georges Kleiber*, Reims, Presses universitaires de Reims, pp. 19-34.
- Hilgert E. (2014), « Le nom propre chez Georges Kleiber : chronique d'une inadéquation, mais pas celle annoncée », René Daval; Pierre Frath; Emilia Hilgert; Silvia Palma, *Les théories du sens et de la référence. Hommage à Georges Kleiber*, 4, Editions et presses universitaires de Reims, pp. 389-404, 9782915271805. hal-01845595
- Jean Dillou J-F. (2000), « Expolition Apotropaïque (en guise d'épiphtegme) », ANIS Jacques et JEANDILLOU Jean-Jacques (eds), *Linx*, 43, *linguistique de l'écrit, linguistique du texte*, Revue des linguistiques de l'université Paris X Nanterre, pp. 159-165.
- Kleiber G. (1984), « Dénomination et relations dénominales », *Langages. La dénomination*, n°76, pp. 77-94.
- Kleiber G. (1981), *Problème de référence, descriptions définies et noms propres*.
- Kleiber G. (1994), *Anaphores et pronoms*, Louvain-la-Neuve, Editions Duculot, 1994,
- Kleiber G. (2000), « le possessif via l'anaphore associative », LUZ CASAL SILVA Maria et alii. (eds), *la lingüística francesa en España camino del siglo XXL*, p. 55-74.
- Lefeuvre F. (2012), « Eh bien comme évaluateur de discours », *Travaux de linguistique*, n°65/2, p.123-143. Disponible à <http://www.cairn.info/revue-travaux-de-linguistique-2012-2-page-123.htm>
- Maillard M. (1974), Essai de typologie des substituts diaphoriques [support d'une anaphore et/ou d'une cataphore], *Langue française*, n° 21, *Communication et analyse syntaxique*, p 55-71.
- Marquillo Larruy M. (2003), *L'interprétation de l'erreur*, Evreux, Clé International.
- Nkoula-Mouloungou S. (2016), *La cohérence discursive dans les productions écrites des apprenants du secondaire en République du Congo : anaphores et connecteurs*, thèse de doctorat, université Paris III, Sorbonne Nouvelle.
- Pop L. (2000), *Espaces discursifs. Pour une Représentation des Hétérogénéités discursives*, Editions Peeters, Louvain-Paris.
- Rossari C. (2000), *Connecteurs et relations de discours : des liens entre cognition et signification*, Nancy, Presses universitaires de Nancy, 163p.

CHAPITRE 8 :NOMS PROPRES : UNE VISION PHILOSOPHIQUE ET ANTHROPOLOGIQUE

8.1. Une analyse anthropologique des noms propres

Rock OKIEMBA

Université Marien Ngouabi-Congo

Résumé : Le nom semble souvent être l'un des aspects fondamentaux de la personne : à cet égard, son statut est étroitement lié à celui des composantes physiques, psychologiques ou sociales de la personne. Les noms propres peuvent être dotés de propriétés telles qu'il y a une interaction entre la personnalisation du nom et le statut correspondant, valable ou prévisible, du sort de l'individu : on pense ici à la pratique très populaire consistant à changer le nom d'un patient afin de pour éloigner les mauvais esprits, avec L'attribution du masque pour tromper le nom du défunt. Les noms établissent l'identité d'un individu, assurent son intégration dans la société et contribuent à identifier et à définir une personnalité singulière et sociale.

Mots-clés : Anthropologie, secte, nom propre, statut.

Abstract: The name often seems to be one of the fundamental aspects of the person: in this respect, his or her status is closely linked to that of the physical, psychological or social components of the person. Proper names can be endowed with properties such that there is an interaction between the personalization of the name and the corresponding, valid or foreseeable status of the individual's fate: one thinks here of the very popular practice of changing the name of a patient in order to ward off evil spirits, with the attribution of the mask to deceive the name of the deceased. Names establish an individual's identity, ensure their integration into society, and help identify and define a singular and social personality.

Keywords: Anthropology, sect, proper name, status.

Introduction

L'attribution de noms est plus qu'un simple processus de classification ; elle recouvre les enjeux qui constituent la sphère sociale : mais l'analyse ne peut révéler ces enjeux qu'à une condition : elle considère le système pseudonomial dans son ensemble, C'est-à-dire l'ensemble des noms que nous utilisons pour désigner des individus et des groupes. Les différences entre les différents systèmes d'appellation attestés dans une société.

Les noms propres classent également les individus selon leur origine, leur histoire, leur civilisation et leur statut social, mais sous des formes formelles diverses. Dans notre société, les consonnes d'un nom me renseignent au moins sur l'origine éthique ou régionale de son porteur ; on sait à quelle confusion conduit cette ethnographie spontanée. Dans de nombreuses communautés, un nom indique une origine ou un « surnom ». Les distinctions de classe et de profession peuvent être lues à travers la signification du nom lui-même, à travers des marqueurs formels propres à une catégorie d'individus ou à travers la nature du nom utilisé, c'est-à-dire un nom de famille. Certains auteurs n'ont généralement qu'un nom professionnel, voire par prestige attaché à un nom spécifique (quelques exemples basés sur ceux-ci de la tradition Mbochi Ikouba) qui

signifie celui qui forge le fer, et est donc forgeron c'est ainsi qu'avec F. Zonabend (1980) on conviendrait volontiers :

« Qu'à partir des anthropologues, chaque société repartie ses membres au sein d'une hiérarchie qui lui est propre (...) ; le nom apparaît comme un outil mnémotechnique dont la fonction est, entre autres, de définir les différents champs de référence de la société en question : champ parental champ social, champ symbolique, l'individu est, en quelque sorte situé par son nom propre, au carrefour de ces champs de forces. »

D'une société à l'autre, mais aussi à une autre au sein d'une même catégorie de systèmes de noms (noms, surnoms). Ces deux fonctions peuvent être adaptées pour interpréter la logique du système anthropologique et donner un sens à la surprise de Ndinga en rapportant que Nganga de Mosenjo était le fils de Mabiala, Mabi. Yara est le chevalier de tous les temps. Le nom Nganga prend en compte l'homme et le serviteur simple et gentil, le nommant définitivement plus que l'identifiant. Pour affirmer notre démarche, nous avons choisi une approche anthropologique sociale, c'est ainsi que notre travail a été subdivisé en quatre parties. La première partie met l'accent sur les noms propres comme symboles de l'identité personnelle, la deuxième partie met l'accent sur les systèmes de noms comme enjeux et stratégies, la troisième partie met l'accent sur les considérations sur les noms et la quatrième partie traite de la typologie des noms

8.1.1. Les noms propres comme symbole d'identification

A la suite de Claude Lévi-Strauss, nous proposons un renversement de la vision traditionnelle des noms sur les noms, nous laissons volontairement de côté le contenu ethnologique des noms : une analyse des fonctions des signes, auxquels nous attribuons puissance et efficacité, nous le reconnaissons à partir de ces fonctions symboliques. Pour être fructueuse, cette dernière approche devra peut-être laisser de côté les problèmes posés par l'interprétation des noms, les significations et les attributions aux noms propres. J'appelle ma fille du nom de ma mère *mwana kela* et ce que j'entends c'est soit une protection contre les jumeaux soit plus banalement elle suit une mode et cette mode peut voir ses origines comme une dévotion, ou lier ma fille à l'identité surnaturelle d'un monstre remue encore des souvenirs aujourd'hui. Ce nom me semble le plus harmonieux, avec le rythme et la qualité sonore qui conviennent le mieux à mon patronyme. La sélection *mwana kela* peut répondre à un ou plusieurs de ces intentions. La difficulté qu'une analyse des fonctions symboliques des noms réside précisément dans la mise au jour de ces intentions hiérarchiques ou extrêmes comme le dit Okamba. E (2002) « *Ndinga et Kiba* : ce qui traduit par les mbosi évoque *Kiba* et invoque *Ndinga* cette réponse laconique à une portée symbolique qui prend toute sa force dans un conte, dans lequel *Ndinga* et *Kiba* sont présentés comme des frères puissant envoyés par *Ndjambé* (Dieu), représenté par *Odi* sur terre pour le présenter au près des humains dotés chacun des pouvoirs extraordinaires, il voyage librement entre le ciel et la terre par ce qu'ils sont immortels » Pour résumer, chaque nom a toujours une signification symbolique d'identification d'une personne et représente également un nom de lieu. Peu d'auteurs ont étudié rigoureusement les mécanismes précis de sélection des noms et la valeur qui leur est attribuée, indépendamment de la fonction taxonomique qui leur est attribuée, et se sont laissé emporter par le flux des interprétations interprétatives qui révèlent la richesse des symboles dans chaque mot. Il est en effet assez

instructif de permettre de « mesurer » la symbolique de ce nom. Les conditions d'utilisation de l'enregistrement et les fonctions prioritaires que nous y identifions sont clairement explicites et nous établissons ces conditions entre la personne nommée et la personne portant le même nom. Qu'en est-il du symbolisme alimentaire : une richesse de faits et d'analyses consacrées au totémisme, en particulier à l'association de l'identité sociale avec le symbolisme alimentaire. Dans les pratiques publiques, les repas en commun sont toujours ou symbolisent un moyen de renforcer la communauté sociale et de lier les obligations réciproques (S. Freud 1974), transcendant le réseau de métaphores et d'interdits associés à la consommation alimentaire, pure ou profanant la perpétuation du groupe. « Manger » signifie métaphoriquement « avoir des relations sexuelles » dans cette espèce (dans de nombreuses langues africaines) ; bref, sur la base de la même société et de la même culture. Ces surnoms collectifs uniques peuvent contenir des significations profondes de culte totémique et de divination. Compte tenu de la diversité de leurs fonctions et significations, les noms propres constituent un matériau particulièrement riche pour l'analyse anthropologique. Les systèmes onomastiques apparaissent en réalité comme des grilles de lecture doubles des sociétés et des cultures auxquelles elles participent. D'une part, il s'agit d'un système de classification dont l'étude permet d'identifier des principes et des conséquences patentes selon lesquels la société regroupe et différencie les individus. C'est à partir de la symbolique et de l'analyse d'autres systèmes que se révèlent les valeurs et les enjeux du greffage.

8.1.2. Le système des noms comme enjeux et stratégies

Comment travaillons-nous et classons-nous les noms, et quels sont nos critères pour attribuer les signes du zodiaque de nos propres noms. Les noms que nous allons évoquer illustrent les différents principes de dénomination et de classification qui guident ici les principes de nomenclature :

Epwaka, personne sans valeurs, sans responsabilité,

Elenguè : personne corvéable, esclave ;

Ngwanga : une personne achetée, par extension l'esclave ;

Nganga : la personne qui détient le savoir, l'initier ;

Nganga ya otwèrè : autrement dit, le juge ou l'avocat ;

Nganga Njambé : Le prêtre ;

Nganga ayeli : le sachant, le savant, le chercheur, l'expert. Par extension le dirigeant ;

Okondzi : la personne assumant l'autorité du pouvoir, le chef, le responsable, le président, le directeur, le dirigeant ;

Okamba : le nom d'un oiseau menaçant. Par extension, c'était le nom des *kebé-kébé*, qui gardaient les secrets de l'ordre des symboles, signes et emblèmes sacrés qui donnaient vie à leurs masques sculptés, et qui était l'équivalent du Dieu Thot, le dieu qui était le chef du foyer. Cet aspect de l'Égypte ancienne révèle ce qui se cache dans le cœur des candidats à l'immortalité d'Osiris.

Chaque nom a un attribut, mais qu'en est-il de ses principes de classification ? Sont-ils de pures conventions ou sont-ils apparentés aux règles qui structurent les champs sociaux ? Retrouvons-nous les mêmes processus de classification dans toutes les sociétés ? Ces questions sont soulevées non seulement pour remettre en question la pertinence sociologique de ces systèmes de classification, mais aussi pour interroger dans quelle mesure l'anthropologie sociale est anthropologique.

La détermination d'un nom propre est avant tout un acte de socialisation, qui s'accompagne de rituels ou de rituels variables selon la société et la culture pour garantir l'intégrité du groupe.

Un enfant n'a pas d'identité définie tant qu'il n'a pas été nommé (Lizo souligne qu'un enfant ne reçoit un nom qu'entre un et trois ans ; il est alors pleinement intégré à la culture. Avoir un nom personnel implique une présence sociale 1973). C'est ainsi qu'affirme Thiero R : « Tout nouveau-né, quel que soit son sexe, est un *lebayi*, un étranger.

Dans les sociétés européennes, l'annonce d'un nouvel enfant dans la famille établit l'existence sociale ainsi qu'un nom (nom de baptême), la filiation spirituelle et l'inclusion dans la communauté chrétienne.

Forme de reconnaissance sociale, l'attribution du nom est selon les termes de Van Gennep « *un rite d'agrégation mais par la même un processus de distinction : il y a des entités qui ont droit au nom propre et d'autres n'y sont pas droit, il y a ceux-là dans l'usage commun ceux dont on ignore le nom.* ». Il y a des hommes qui reçoivent aussi des noms des objets, des lieux. Souvent en Afrique, on a coutume à désigner les noms des personnes ou des simulacres des noms parmi les animaux tels *Bira* l'épreuve physique, le combat corps à corps, la guerre.

Egoussou : le vent violent, la tornade,

Ngandza : la lance sacrée portant un crochet sur chaque côté de l'âme,

Koukoura : l'autre appellation du cobra royal, serpent à double tête,

Niossi : oiseau,

Ngoué : la panthère

Si ces animaux sont souvent désignés par des noms propres, ces individus sont d'usage courant, totalement ou souvent partiellement privatisés, et ils sont marginalisés par des pratiques non gardées. « *dont on ne connaît pas le lien d'origine et qui sont souvent non pas, de patronyme : un sobriquet parfois les caractérise ; lorsqu'on parle d'eux, on dit simplement qu'il n'y avait pas de nom* » Zonabend (1971). Si l'anthropologie est l'outil privilégié des anthropologues, c'est parce qu'elle n'est pas toujours un système de noms propres qui reflète les tendances dominantes de la société. Mais dans ces différents cas, la transparence des systèmes de noms personnels réside soit dans les contradictions qu'ils révèlent par rapport à la réalité sociale, soit dans le point de vue privilégié des noms et des fonctions sociales au-delà des systèmes de noms propres et de ces fonctions évidentes, et doit donc être analysée. C'est le fonctionnement des systèmes dans toutes les structures sociales, un certain nombre de mêmes processus de classification existent dans des sociétés très différentes, et à l'inverse, des sociétés similaires classent les individus selon des processus différents. Une telle observation devrait susciter de nombreuses réserves, mais le même processus peut être adapté à différents problèmes en construction, comme les structures qui cachent différents biens et, comme nous l'avons vu, en nous référant aux travaux de Greertz (1964), quels services cette forme généalogique de Bali est censée rendre.

A la naissance, et même dans les premiers mois de sa vie, l'enfant recevra plusieurs prénoms de la part des parents de son père ou de sa mère, et selon des règles précises d'alternance, l'usage privilégiera tel ou tel nom, il commence donc très tôt. Ces noms peuvent se superposer ou se dominer. Dans les sociétés pratiques, l'initiation marque le passage à l'âge adulte, l'imposition d'un nouveau statut : c'est le cas par exemple chez les Maliens, où les anciens noms sont interdits (ce qui crée souvent des problèmes dans les registres d'état civil). La seule chose qui compte est le nom de l'initié. L'admission dans une confrérie religieuse marquait l'acquisition d'un nouveau statut, rendant les noms de naissance obsolètes.

8.1.3. Les précautions du nom

« le manier des noms propres est soumis à une régulation mais surtout et comporte des danger : disons qu'il relève de la phénoménologie du respect » Bauchamp (1977) Le respect est généralement manifesté en évitant l'utilisation de noms associés à des seigneurs plus grands et compréhensibles, car le nom est associé à une sorte de pouvoir et temporairement associé à une mauvaise utilisation du nom.

De manière générale, nous observons en Afrique une interdiction largement respectée selon laquelle les enfants ne peuvent pas appeler leur père ou leur mère par leur nom, et dans de nombreux endroits, cette interdiction s'applique également à la belle-famille. « on a pas le droit d'appeler quelqu'un de rend supérieur à haute voix, par exemple lorsqu'il se trouve dans un lieu public, au marché ou dans une foule par exemple pour l'appeler par son il faut d'abord s'approcher de lui et de l'appeler de près point » Bovini (2004). Au nord du pays, après l'initiation, le garçon peut appeler ses parents par le nom.

Ailleurs, appeler un frère aîné est un signe linguistique de respect : au Congo par exemple, le préfixe ya (abréviation de *yaya*) s'ajoute au nom d'un aîné, même lorsqu'on parle de lui, on n'utilise pas son nom, mais utilise un autre titre, c'est *yaya*. Il existe un autre interdit dans la société africaine : une femme ne peut pas appeler son mari par son prénom, mais le mari peut l'appeler par son nom. Mais avec l'influence de la modernité et de l'Europe, on assiste à des changements dans les mœurs. Une autre injonction que l'on peut observer est on n'appelle pas le nom de personne la nuit (Boisseau 1974) :

D'où les appels à la corne en reproduisant des chaînes tonales des noms » ni en forêt, ni lorsque la personne se trouve au milieu du fleuve, moment où lieux l'on côtoie les esprits tel est le cas des cimetières. Si l'on vous appelle par votre nom, dans l'un des cas que nous avons mentionné, il est conseillé de ne pas répondre la lui, vous risquerez d'être emporté par des voies inconnues. La même crainte des mauvais esprits fait que les Mafa au nord du Cameroun, s'abstiennent de demander à une maman le nom de son enfant nouveau-né, ou de la féliciter on lui disant qu'il est beau : les mauvais esprits seront informés du nouveau-né et pourraient tenter de le nuire.

Avec toutes ces précautions, le nom apparaît comme une émanation d'une personne, qui peut être saisie et agir au même titre que les ombres, les marques de gifles, les parties du corps (ongles, cheveux, sang et excréments), les vêtements portés : Dans une symbolique magique, tout ce qui peut être utilisé pour attaquer quelqu'un de manière mystérieuse. D'après S. Pierre « une cérémonie d'envoutement devra pour obtenir son plein effet se terminer par l'appel du où *jö-nyi* nom de naissance de la personne visée et s'il a changé de nom. » (2002).

Les homonymes sont omniprésents en Afrique et se caractérisent par un interdit général : je n'appellerai pas l'homonyme par mon propre nom, mais par un terme particulier : « mon homonyme congolais *ndoyi* », en français on entend souvent diverses formes d'appellation familiale et mutuelle « *homo* », cette relation est plus qu'une simple substitution linguistique, plutôt que la substitution d'un terme à un nom propre. « Elle crée un parenté symbolique nouvelle entre deux personnes portées un même nom ». Le nom social, le nom, c'est le « moi social, le moi relationnel » (J. Fédry 2009) : le reconnu est appelé, désigné ou désigné, célébré ou chanté. Il est à noter que dans plusieurs langues africaines le même terme exprime dans cette langue le soi visible, le soi globalement marqué, très proche supérieur, en français avec le terme « corps » et comme nom le moi social.

Il est surprenant que ces deux concepts se retrouvent à nouveau dans un même sujet dans deux langues distantes de plusieurs centaines de kilomètres. On note d'autres

formes d'homonymie, « S'il faut parler d'homonymie, cela signifie que le nom n'a pas de couches sémantiques différentes, la même réalité entre le terme pour le nom d'une part et le terme pour le corps d'autre part ». ; Tous ces faits et leur signification anthropologique sont développés dans la publication « J. Fredy 2009 », où nous essayons de montrer qu'il ne s'agit pas d'une affaire accidentelle du même nom, mais d'une relation au corps.

Comprenez comment le fait de reconnaître le nom d'une personne par une désignation ou une insulte peut nuire à une personne autant que physiquement : un nom ou une réputation est une extension sociale d'une personne. Au contraire, la gloire, l'honneur, le succès sont considérés comme l'expression des ambitions de chacun, et la relation étroite entre la chair peut naître du fait que le nom est le visage auquel il se réfère, rien d'autre que les vibrations sonores prononcées et perçues par la personne oreille. Sans cette racine physique, un nom cesse d'être rien, tout comme l'appellation « bouche » dans de nombreuses langues africaines. Les conséquences de cette relation étroite entre le nom et la personne se refléteront davantage dans les précautions prises lors de la manipulation du nom. Or, l'une des caractéristiques des systèmes de réarrangement est ce que nous appelons la relation selon laquelle une personne n'est nommée qu'à la naissance mais reçoit une série de noms tout au long de son existence (comme le note l'anthropologue kenyan John B. 1970) :

Il y a un arrêt à donner des noms dans les sociétés africaines, de sorte qu'une personne peut acquérir une collection importante de nommes au moment où elle devient un vieil homme [...] il est à noter que les Africains changent de nom sans aucune formalité à ce sujet, et une personne peut être "enregistrée" (par exemple à l'école, à l'université et au bureau des impôts) sous un nom aujourd'hui et sous un autre nom "demain". Cette pratique provoque non seulement de la confusion, mais aussi parfois de l'irritation

Les nouveaux noms servent de « surnoms » et de remplacements empilés sur les noms précédents, les rendant obsolètes dans le cas d'un nouveau statut de lancement ; les changements de nom peuvent également faire partie d'un concours ou d'une stratégie d'enregistrement d'emploi, en tirant parti de l'état civil pour introduire de nouveaux noms. la confusion provoquée par le système d'enregistrement des noms, tandis que nos réactions plus profondes seront mieux comprises plus tard : dans une certaine mesure, les noms révèlent le moi le plus profond d'une personne, que nous ne livrons pas facilement à des étrangers, car les noms ne servent pas seulement à révéler, mais surtout, ils servent aussi à couvrir, et un nom alternatif plus profond peut faire partie de quelque chose, pour ne pas rester enfermé sur tout ce qui pourrait avoir trop de contenu.

8.1.4. La typologie des noms

Les anthropologues africains sont particulièrement prudents et extrêmement créatifs. Une présentation détaillée n'est pas possible ici : nous nous limiterons à formuler une typologie, en mettant l'accent sur les différentes logiques de nominations et parfois les intentions qui les motivent, mais ne pouvant malheureusement pas fournir tous les exemples qui pourraient les illustrer.

Nous pouvons diviser les noms de naissance en trois grandes catégories selon (J. Fredy 2009) prenant le nom d'une autre personne, décédée ou vivante ; les noms indirects impliquant des « données » de naissance ; et les informations nominatives, envoyées au dentiste invisible et/ou à son entourage.

Donner le nom d'un ancêtre à un fils renforce au sein de la famille, qui est probablement le processus de dénomination le plus courant. Le nom peut également inclure le nom d'un

grand-parent vivant, de l'un des parents ou d'un ami du père. Il en va de même pour la renaissance de personnages célèbres, de Ramsès à de Gaulle.

Sous le mot « situation », nous regroupons les noms donnés spontanément aux circonstances de la naissance. En Afrique, la naissance de jumeaux est souvent un événement particulier, nécessitant des rituels et des précautions, et chaque jumeau reçoit un nom spécifique, qui peut être associé aux précautions à prendre. Les enfants plus jeunes auront également un nom spécifique, donnant un nouveau nom à un parent (généralement un frère aîné).

L'ordre de naissance prévoit un système de dénomination « nom-numéro » préétabli pour certains groupes (par exemple les Gidars, Kapusikis, Shina, Daba du nord du Cameroun) : ainsi, parmi les Gidars, le nom le plus ancien est Tizi, le deuxième de Zourmba. Troisième volet de « Toumba », la série a été restaurée à son dixième volet. Ce système de nomination est-il cohérent avec les relations hiérarchiques entre frères et sœurs ? Ils étaient censés obéir et respecter leurs aînés, ainsi que les règles de partage de la nourriture ou de l'héritage (Collard 1973). Nous avons retrouvé un système similaire chez les Coniagui de Guinée, qui diffèrait selon le lignage de naissance et le sexe (Cauvin et Klejye 1981).

Chez les musulmans, le jour de la semaine correspond au principe de dénomination. Ainsi, ils utilisent souvent des noms numériques (comme Khamis, dérivé de khamsa « cinq », les nombres correspondant aux jours de la semaine (Ahmad) lundi, Musa signifie mardi, etc. En Afrique de l'Ouest, nous avons un système similaire lié aux jours traditionnels de la semaine : ainsi, selon Cocu Benjamin Akotea, au sud-ouest du Togo Chez le peuple Akbu, chaque enfant « apporte » au monde deux noms selon deux références, toutes deux importées : le nom Akan (un groupe originaire de Côte d'Ivoire et du Ghana voisin) correspond aux jours de la semaine Akan. Traditionnellement, les noms des saints correspondent à certains jours du calendrier chrétien. Ainsi, « les garçons nés le jeudi 1er mai s'appelleront yaa et Joseph, les filles s'appelleront yaa et Joséphine » (Akotia 2006). Le nom de la semaine correspond au nom attribué automatiquement. En Côte d'Ivoire aussi, il existe un jour retardé ; au Togo, au Bénin et au Ghana, *Kosi* sera attribué aux garçons. En Côte d'Ivoire, ces noms désignent les enfants nés les lundis. Lundi, mardi, samedi, que l'on retrouve un peu partout en Afrique francophone. Dans les milieux catholiques, comme nous venons de le voir, une tradition très répandue à travers le monde. Une tradition séculaire, mais correspondant à de profondes motivations africaines, on aime à donner à nos nouveau-nés le nom d'un saint célébré le jour de l'anniversaire de l'enfant, en plaçant sous la bénédiction de ce saint. Les africains portent une attention particulière à l'univers. Signes perçus : « Ces noms soi-disant 'apporteurs', d'où viennent-ils ? ? », demande Kokou Benjamin Akotia. » Les noms 'apporteurs' semblent venir du monde invisible qui accompagne le nouveau-né ; ceux-ci proviennent de noms d'un autre monde qui peuvent être vus comme des messages aux vivants ».

Les conditions de la naissance façonnent le nom : il peut s'agir du lieu de naissance de l'enfant, d'un événement qui se rapproche de sa naissance comme chez Mbakanjè, on attribue à une fille qui est née pendant la pêche le nom de Bitomo, cependant, Ewondo est celle qui est née pendant le conflit), son mode de naissance (tatchum, mâle, ou Matchum, femelle), ou les caractéristiques physiques de l'enfant (Zugbeelle, « chauve », maure, Burkina Faso), et Kinyarwanda De Seubuga, ces noms font tous référence au corps, tandis que d'autres font référence au comportement de l'enfant.

Dans tous ces exemples, on souhaite noter et préserver la coïncidence d'espace ou de temps pour l'arrivée du nouveau-né qui est accueilli au monde.

Le nom de la situation de naissance) est reçu d'une manière ou d'une autre avant d'être donné. Ils témoignent du don de la vie, suspendu comme un fil fragile à Dieu.

Outre les noms qui sont en quelque sorte limités par des données externes et donc « reçus » d'une manière ou d'une autre, il y a une catégorie de noms dans laquelle, le message est délivré : Pour exprimer ses pensées intérieures ou intérieures et les envoyer à divers destinataires possibles. Dans de nombreux endroits, il existe des structures syntaxiques spécifiques qui font allusion à des situations spécifiques selon différentes caractéristiques du genre :

Le nom, écrit Philippe *Ntahombaye*, est, le support matériel d'un message transmis par les parents ou par un autre donneur, à l'adresse d'un tiers : l'enfant lui-même, par exemple dans les noms souhait, la divinité du Burundi, *Imâna*, pour la remercier d'un bienfait dont le plus grand est l'enfant, la mort pour essayer de la conjuguer. Le message peut aussi être social et adressé au voisin, à l'épouse, à la famille alliée, aux chefs traditionnels, etc ; 'qu'il traduise une opinion laudative ou critique' (M. Houis 1963)

Le porteur du message peut être Dieu ou un ange à la fois reconnaissant d'avoir permis la naissance de l'enfant et de l'avoir confié à sa protection : ainsi, au pays de Sr, Nêbaadem (« Dieu m'a donné ») ou Mbör (« Annona ») arbuste senegalensis ») dont les branches sont utilisées dans les rituels de fertilité qui donnent son nom à l'arbuste. Parfois, le nom est gardé secret, comme dans le cas du « Nom Backwater » donné lors de l'initiation par les Bois du Mali : ce nom secret identifie la personne qui a transmis ce nom à ses ancêtres, et n'est révélé que le jour de leur naissance. La mort, émise par le forgeron et le fossoyeur, l'inviterait sous ce nom à rejoindre facilement le monde de ses ancêtres (Leguy 2005). Une mention spéciale doit être faite ici aux noms évitant la mort ou aux « noms » largement répandus en Afrique : il s'agit de tromper la mort, ou d'une force maléfique provoquant la mort de plusieurs enfants précédents en dévalorisant l'enfant, comme nommer « excréments », « déchet », « tas de fumier ».

Les « noms de messages » les plus courants impliquent les relations entre conjoints et voisins. Emilio Bonvini note que ces noms « peuvent être conversationnels ». Ils peuvent en effet faire l'objet de réponses. Cela se fera à travers les noms individuels de la personne et du chiot.

un père mécontent de la désobéissance d'un de ses fils donne comme nom, à l'occasion de la naissance d'un enfant de la maison, *IIIÉ-IIIU-bana-nu* Dieu est dans les réflexions ", c'est-à-dire Dieu est en train de réfléchir sur la façon de te punir ." A son tour, le fils , à l'occasion de la naissance de son propre enfant , peut lui donner comme nom *IIIÉ-ban-dite*, „Dieu a cessé de réfléchir ", c'est-à-dire , puisqu'il vient d'avoir un enfant ,cela signifie clairement que Dieu approuve son comportement. (Bonvini 2004).

Conclusion

Au terme de notre étude, un paradoxe nous est rappelé : comment un nom si étroitement associé à un individu dans la société africaine soit-il de changement si susceptible de changement, d'accumulation et de perméabilité ? Un nom personnel sert de mémorial à l'histoire du nom, non seulement telle qu'elle a été vécue par les ancêtres du porteur du nom, mais aussi telle qu'elle a été vécue par le porteur du nom lui-même aux différentes de son existence sociale. Le nom révèle une identité.

Bibliographie

- Akotia Kokou B. (2006) « les noms sculptés : l'art de communiquer avec l'inconnu », cahiers de littérature orale, 59-60, mis en ligne le 01 janvier 2011, consulté le 03 Août 2023. URL:
- Beauchamp P. (1971) « Réflexions sur la nomination de Dieu dans l'Ancien Testament », *Afrique et Parole* 33-34 : 21-29.
- Benveniste E. (1993) « Problèmes de linguistique générale ». Paris, Gallimard.
- Boisseau, J. et MONIQUE S. (1974) « La Femme dans sa communauté territoriale, clef du cosmos mafa, Cameroun septentrional », Paris, EPHE, mémoire.
- Bonvini E. (2004) « Les noms individuels chez les Kasina du Burkina Faso », in Elisabeth Motte-Florac et Gladys Guarisma, eds, *Du terrain au cognitif...* : 281-298.
- Fedry J. (2009), « anthropologie de la parole en Afrique : l'homme, c'est la parole », Paris, Karthala
- Freud Sigmund (1977), « totem et tabou », Paris, Payot
- Geertz C. (1964), « Teknonymy in bali: parent hood, age grading and genealogical amnesia », in the journal of the Royal anthropological institute of Gedt bitain and Irland, vol 94, Pp94-408)
- Houis M. (1963), « *Les noms individuels chez les Mosi* (Initiations et Études Africaines », XVII), Dakar, Institut Français d'Afrique Noire.
- <http://journals.openedition.org/lhomme/22195>; DOI: <https://doi.org/10.4000/lhomme.22195>
- Lapierre N. (1998) « Nommer, classer, reclasser », *Etudes* 388 (4) : 49-71.
- Leguy C. (2005) « Noms de personne et expression des ambitions matrimoniales chez les Bwa du Mali », *Journal des Africainistes* 75 (2) : 107-128.
- Levi-Strauss C. (1962), « le totémisme aujourd'hui », Paris PUF, coll « mythes et religions »
- Lizot J. (1973) « onomastique yanomani », *Revue française d'anthropologie l'homme*, N°3, Pp 60-71.
- Motte-Florac E. et GLADYS G. eds (2004) « Du terrain au cognitif: linguistique, ethnolinguistique, ethnosciences. A Jacqueline M. C. Thomas. Leuven-Paris-Dudley », Peeters (« Selaf » 417).
- Okamba E. (2018), « éthique du kébé-kébé et promotion du leadership chez les mbosi du Congo », Paris, l'Harmattan.
- Tierou A. (1975) « Le Nom africain ou langage des traditions », Paris, Maisonneuve et Larose.
- Tierou. Alphonse (1977), « le nom africain ou langage des traditions », Paris, GP Maisonneuve et Larose
- Van G. A. (1980), « Rite de passage », consulté en ligne le 3 Avril 2023
- Zonaabend F. (1980), « le nom de personne », *l'homme* XX N°4, Pp7-28.

8.2. Le nomothète et la justesse du nom dans le *Cratyle* de Platon

Pierre Hubert MFOUTOU

Université Marien Ngouabi-Congo

Résumé : Qui est le nomothète ? Une telle question nécessite qu'on se reporte au *Cratyle* de Platon. En effet ce dialogue est le lieu où le fondateur de l'académie propose une autre idée du nomothète et complète celle qui est communément admise. À l'idée du nomothète comme législateur, comme celui qui s'occupe de la refonte des lois, Platon ajoute celle du *nominateur*, du savant en noms, de celui qui sait considérer leur valeur. Avec lui, la fonction du nomothète ne se limite pas à la décision sur les lois de la cité ; elle s'étend jusqu'à l'exercice de l'art onomastique. Cette dernière fonction laisse supposer qu'il est apte à donner le nom juste, le nom qui dit ce qui est, voire, le nom qui est en parfaite harmonie avec celui qui le porte. C'est autant dire que dans le *Cratyle*, le nomothète se découvre comme un expert, mieux comme un homme habile en matière de nomination. Comme tel il est censé aider les autres membres de la cité à refuser l'attribution du nom biaisé, du nom incorrect, de la nomination due à quelque hasard.

Mots clés : Homme, choses, cité, lois, nom juste, nomothète, sens.

Abstract: Is the nomothete? Such a question calls for a look at Plato's *Cratylus*. Indeed, this dialogue is the place where the founder of the academy proposes another idea of the nomothete, and completes the one that is commonly accepted. To the idea of the nomothet as legislator, as the one who takes care of the rewriting of laws, Plato adds that of the nominator, the scholar of names, the one who knows how to consider their value. With him, the function of the nomothet is not limited to deciding on the laws of the city; it extends to the exercise of the onomastic art. This latter function suggests that he is able to give the right name, the name that says what is, indeed, the name that is in perfect harmony with the person who bears it. In other words, in the *Cratylus*, the nomothete discovers himself as an expert, or rather, as a man skilled in the art of naming. As such, he is supposed to help the other members of the city to refuse the attribution of a biased name, an incorrect name, a nomination due to chance.

Key words : Man, things, city, laws, right name, nomothete, meaning.

Introduction

Dans son dialogue intitulé le *Cratyle*, Platon exprime un vœu secret : celui de solliciter la compétence du nomothète pour attribuer un nom. Ce vœu trouve sa justification à partir du fait que ce dernier est censé être un connaisseur en matière de nomination : il est appelé à jouer pleinement le rôle de *nominateur* (*Cratyle* 424 a). Outre son implication dans la législation de la cité, il a la vocation de s'employer dans l'attribution des noms. Avec le nomothète doit s'opérer la nette distinction entre les noms mal faits et les noms bien faits.

Les noms mal faits sont ceux dont l'attribution est biaisée et obscurcie. Ils sont dus à quelque hasard. Dans leur registre se découvrent les noms drôles, les noms établis d'après l'appellation des ancêtres (sans convenance aucune) et les noms dont le contenu de pensée est négatif. Le commandement qui s'impose pour de tels noms est clair : « il ne faut pas s'occuper des noms de ce genre » (Ibid. 397b). Cela signifie qu'il ne faut pas les prendre en ligne de compte. Il faut plutôt les interdire, les bannir, voire les faire disparaître.

Les noms bien faits sont ceux qui sont attribués comme il faut. Ils sont établis de sorte qu'ils « ressemblent aux choses dont ils sont les noms » (Ibid. 439a). Ce qui les caractérise en propre, c'est d'être corrects, ou justes. Et ceux qui les portent ne peuvent éprouver qu'un sentiment de fierté, de satisfaction, voire de bonheur.

De là cette interrogation : quelle est la fonction du nomothète dans la cité ? En quoi consiste la justesse du nom dont il est le promoteur ? En tenant compte de l'exigence platonicienne du nom juste, que pouvons-nous dire des noms de notre milieu ?

Nous nous proposons de répondre à ces trois questions essentielles en recourant à l'herméneutique philosophique.

8.2.1. La fonction du nomothète

Dans la Grèce antique, le nomothète est celui qui a compétence à se prononcer sur les lois de la cité, à les invalider ou à proposer leur réforme. Élu par l'assemblée de citoyens, il veille sur la qualité des lois ; en sorte qu'il milite pour le maintien de celles qui sont bonnes et pour la modification ou la suppression de celles qui sont mauvaises. Le nomothète travaille essentiellement à mettre en ruine les lois qui sont nuisibles à la vie des membres de la cité. C'est du reste ce que confirme Démosthène lorsqu'il écrit : « soit ! me dira-t-on, il faut secourir Olynthe, mais comment ? Établissez des nomothètes, non certes pour créer de nouvelles lois, vous n'en avez que de trop, mais pour abolir celles qui nuisent »¹²⁹ (<https://fr.wikipedia.org/wiki/nomothète>).

À cette fonction connue du nomothète, s'ajoute une autre : celle que Platon lui assigne dans le *Cratyle*. Quelle est donc cette autre fonction ? La réponse à cette question se résume en peu de mots : La fonction que Platon assigne au nomothète est celle de donner les noms aux êtres humains et aux choses. Le fondateur de l'académie voit donc en ce dernier, l'expert, mieux, l'homme habile en matière de nomination, celui qu'il faut inscrire dans le registre des « gens raisonnables qui donnent les noms de la façon la plus correcte » (*Cratyle*, 392 c). Au sens où l'entend Platon, le visage du nomothète n'est pas uniquement dans l'exercice de l'abrogation ou de la refonte des lois ; il est aussi et surtout dans l'exercice de l'art onomastique, l'art de donner le bon nom¹³⁰.

Platon marque une parfaite convergence avec Pythagore qui très tôt avait proclamé : « Qu'est-ce qu'il y a de plus sage ? Le nombre, en second lieu celui qui a donné leur nom aux choses » (P. Boyancé, 1941, 142). Entendu que selon Pythagore, celui qui a institué les noms en dirigeant son regard sur les choses se nomme proprement le nomothète ou si l'on préfère, le législateur.

La convergence entre Platon et Pythagore sur l'idée du nomothète est confirmée par Boyancé lorsqu'il souligne : « il semble bien que l'idée du législateur primitif, du nomothète qui aurait mis dans les vocables des trésors de sagesse, vienne de Pythagore »

¹³¹(Ibid.).

¹²⁹ « Que la loi naisse dans la cité par l'effet d'un événement spécifique, l'avènement du nomothète, constitutif de nouveauté, est présenté, ainsi comme évident » (<https://fr.wikipedia.org/wiki/nomothète>).

¹³⁰ « Ceux qui instituent les noms dans les cités...sont des législateurs (ou si l'on préfère des nomothètes) » (*Cratyle*, 437 d).

« Si l'on était capable d'imiter avec des lettres et des syllabes cet en soi qui appartient aux choses ...tu disais des précédents, pour l'un qu'il était musicien, pour l'autre qu'il était peintre. Que serait celui-là?...je dirais qu'il est le nominateur » (*Cratyle* 424a).

¹³¹ Si Boyancé (1941, p. 143) reconnaît que Platon a emprunté à Pythagore la conception du nomothète, il admet cependant que chez Platon cette conception « a tout l'air d'un emprunt adapté,

Mais comment le nomothète procède-t-il pour exceller dans l'art onomastique ? Platon répond : pour exceller dans l'art onomastique, le nomothète procède par une association des syllabes et des mots. Il tient compte de cette exigence première au sujet des noms : ajouter ou retrancher des lettres en partant du nom qu'on veut donner et changer les aigus dans certains cas. Dans d'autres, ajouter des lettres et prononcer aigues les syllabes (*Cratyle*, 399a-b).

Pour pouvoir donner un nom, le nomothète se rend attentif au son qui découle des mots sélectionnés, il mise sur l'assonance et la résonnance de ces mots, sur leur pouvoir allusif et leur puissance d'évocation. Son souci majeur c'est d'imiter la réalité qu'il veut exprimer par la qualité des éléments sonores qu'il choisit. À l'exemple du muet qui use des gestes pour désigner une chose, pour la faire voir, le nomothète use des lettres et des syllabes pour imiter ce qu'il veut traduire à travers le nom qu'il propose : « le nom est selon toute vraisemblance, le produit d'une imitation vocale de l'objet que l'on imite, et nommer c'est imiter de la voix chaque fois que l'on imite » (*Cratyle*, 423b).

Le nomothète est authentiquement un artiste au même titre que le peintre en ce sens qu'il permet de saisir par les lettres et les syllabes « l'être qui est le leur, de manière à imiter leur réalité » (Ibid. 424 b). Son procédé consiste à attribuer chaque nom en vertu de sa similitude, soit qu'il faille imposer un seul nom à un seul être, soit qu'il faille en mélanger plusieurs pour un seul. Ce même procédé est utilisé par les peintres qui pour « obtenir une ressemblance, ne posent parfois que du pourpre, mais posent parfois quelque autre teinte, et parfois encore en mélangeant plusieurs (par exemple, lorsqu'ils préparent un portrait humain)...ils le font pour autant que chaque image semble réclamer chaque teinte » (*Cratyle*, 425a).

En assemblant les syllabes dont sont composés les noms et les locutions prédicatives, le nomothète parvient au même résultat que le peintre qui assemble les couleurs et la forme : la production de « quelque chose de grand, de beau, de total » (Ibid.). Le nomothète atteint réellement son objectif quand il propose un nom juste.

8.2.2. De la justesse du nom

Si le nomothète est appelé à se déployer dans l'art onomastique, il faut cependant noter que sa réussite dans cet art est tributaire de la conformité à une exigence : celle de « donner le nom comme il sied »¹³² (*Cratyle*, 425b). Donner le nom comme il sied, signifie donner le nom qui convient, nommer juste. De là cette question : Qu'est-ce qu'un nom juste ?

Dans la taxinomie platonicienne, le nom juste n'est pas un vain mot, encore moins un son de voix sans importance ; il n'a rien de commun avec une imitation non ressemblante. Pour emprunter la langue de Frege, le nom juste n'est pas « une séquence phonique qu'il serait faux d'appeler un nom » (Cité par L. Belkaim, 2013, p. 18). Il est plutôt le nom qui convient à l'être né, qui est capable de montrer sa qualité. En d'autres termes, le nom juste est celui à partir duquel on peut contempler distinctement l'être lui-même (*Cratyle*, 424d).

De ce point de vue, l'homme qui porte un nom juste c'est celui qui est en accord avec ce nom. Le modèle d'un homme qui se distingue par la justesse de son nom c'est Agamemnon. Le nom qu'il porte est correct et conforme à sa nature ; il signifie : « un homme qui se montre tenace dans les travaux qu'il se sera assignés et qui les porte à leur

rectifié, le nomothète ne gardant plus le bénéfice de sa sagesse divine, mais étant ramené aux faiblesses d'artisan humain, trop humain ».

¹³² Le nomothète ne doit pas aller à contresens en refusant cette exigence.

terme à force de vertu (*Cratyle*, 395a). La justesse de son nom se vérifie par le long séjour de son armée à Troie et sa constance.

Mais quelles sont les circonstances qui ont fait éclater la justesse de son nom ? Tout commence par l'enlèvement d'Hélène, épouse de Ménélas, frère du roi Agamemnon. L'auteur de l'enlèvement est connu : le prince Pâris, fils de Priam, roi de Troie. Agamemnon s'accorde avec son frère Ménélas pour préparer la guerre. Il mène l'expédition et organise le siège de Troie. Pendant ce conflit qui va durer dix ans, « les deux parties serrent le nœud de la lutte brutale et du combat qui n'épargne personne, le nœud qu'on ne rompt, ni ne dénoue, mais qui brise les genoux à des combattants par centaine » (www.persee.fr/.../philou_0035-3841_num_65_88_7971_t1_0). Malgré l'horreur de la guerre, Agamemnon ne faiblit pas ; il se distingue par l'obstination et l'immuabilité. Il se montre « admirable de ténacité » et c'est ce que signifie son nom.

Toutefois, Agamemnon n'est pas unique ; à côté de lui se découvrent bien d'autres noms justes comme Hector et Ulysse. Platon souligne que le nom d'Hector est similaire à celui d'Astuanax : « le nom d'Hector a quelque chose de similaire à Astuanax et que ces noms ont l'air grecs. En effet àanax et hector signifient à peu près la même chose : Ce sont tous deux des noms de rois. Ce dont on est l'àanax (le prince), on est aussi l'hector (le tuteur) puisque bien sûr on en est maître; on le possède, on le retient » (*Cratyle*, 393b). Comme tel, ce nom veut précisément dire « protecteur de la ville » (Ibid. 392b).

À l'occasion du siège de Troie par l'armée d'Agamemnon, Hector donne la preuve éclatante qu'il est en parfaite harmonie avec le nom qu'il porte. Étant le roi, le seigneur de la ville de Troie, il s'est illustré comme son protecteur et son défenseur : « c'est que seul, Hector défendait la ville et les longs murs » (Ibid.). Hector défend et protège la ville au péril de sa vie ; et cela, contre la volonté d'Andromaque, son épouse chérie qui envisage cette protection et cette défense dans la perspective d'une menace contre le bonheur de sa maison, contre son avenir et celui de son enfant : « Hector, tu es pour moi un père, une mère vénérable, un frère, tu es pour moi un mari florissant. Eh bien, maintenant, aie pitié, reste ici sur le rempart, de peur de rendre ton enfant orphelin et ta femme veuve » (*L'Iliade*, VI : 421-468).

L'osmose entre son nom et sa personne pousse Hector à persévérer dans la défense et la protection de la ville malgré les supplications de sa bienaimée. Ses paroles de consolation à l'endroit d'Andromaque sont lourdes de signification : « Très chère, ne soit pas si affligée. Le destin doit s'accomplir » (ibid.). Il ressort de ces propos qu'Hector est peu soucieux de sa femme et de son fils. Il est d'abord et avant tout soucieux de sa ville, de la défense et de la protection de celle-ci. Il est conscient que son destin c'est la mort, le sacrifice de sa personne pour cette ville qu'il a élevée au-dessus de sa famille.

Le nom d'Ulysse¹³³ correspond à deux représentations majeures : L'homme aux mille ruses et le roi opulent. Finley (1978, pp. 61-67) nous aide à comprendre que Ulysse est en parfaite harmonie avec son nom puisqu'il se particularise par la vie longue et la prospérité. La vie d'Ulysse ne peut s'écourter d'autant plus qu'il sait utiliser la ruse toutes les fois qu'il se sent en danger. Il sait par exemple se camoufler sous les identités multiples. Étant le modèle de la *métis*, cette intelligence retorse qui caractérise les grecs, Ulysse s'illustre comme l'homme « rusé, habile, ingénieux, sachant éviter tous les dangers par son courage et son éloquence, merveilleux dompteur de la mer déchainée » (www.babelio.com/livres/schmit-from-Bagdad/95292).

Finley (Op. cit. pp. 84-85) précise ce qui suit au sujet d'Ulysse : « Hermès le dieu des fourberies et des tours clandestins pouvait lui faire don d'un pouvoir magique capable

¹³³ En réalité le nom d'Ulysse suppose « un complexe de représentations : le roi, le guerrier, l'époux, l'amant, le père, le négociateur, l'homme aux mille ruses » (Y. Chevrel, 1989, p.62).

de se garder des enchantements. Mais c'est Athéna qui s'érigeait sa protectrice et l'inspirait dans des exploits héroïques ».

Le signe visible de l'opulence d'Ulysse c'est la propriété des terres et du bétail. Son domaine comprend le minimum indispensable de culture céréalière et de plantations et surtout de vergers et de vignobles. Ulysse peut aussi compter sur les animaux en grand nombre pour ses vêtements. Son opulence est également matérialisée par le personnel permanent qui est à son service : une cinquantaine de femmes esclaves pour s'occuper des travaux ménagers, des hommes pour cultiver la terre. Le propos qui résume mieux l'opulence d'Ulysse est sans doute celui de son porcher : « on se mettrait à vingt sans égaler son bien » (*L'Odyssée*, XIV, 98-99).

On est d'accord avec Y. Chevrel (1989, p. 63) pour dire que la transmission au fil des générations, de faits liés aux noms précités (Agamemnon, Hector, Ulysse) et bien d'autres est restée vivante et que la simple mention de ces noms manifeste la puissance qu'ils recèlent. Il est hors de tout doute que ces noms « sont porteurs, sous une forme minimale d'un contenu évocateur maximal ».

À la lumière de cette réflexion platonicienne, nous comprenons qu'un nom doit se référer au réel. Il doit correspondre à un référent, mieux à un objet, compris comme la chose nommée par ce nom, l'unique chose satisfaisant la description. Cette correspondance à un objet passe nécessairement par un sens. Frege ne se trompe pas lorsqu'il affirme : « c'est via un sens et uniquement via un sens que le nom propre est relié à l'objet » (Cité par L. Belkaim, 2013, p. 18). De ce point de vue, nous devons tenir compte du sens pour attribuer un nom. Nous n'avons pas le droit de nommer *n'importe comment un nouveau-né*. Nous devons nous avertir de ce que le nom est ce qui « marque notre entrée dans le grand inventaire borgésien qu'est la vie » (P. Gilles, 2005, p.84). Il est ce qui nous colle à la peau pendant tout notre séjour terrestre et même après notre mort. Par lui, l'individu que chacun de nous est, *passé du stade de la périphrase (l'homme au gros nez...) à celui de l'identité*.

Étant *l'information originelle à propos d'un être*, le nom devrait être pris avec beaucoup de sérieux. Son attribution ne devrait pas être biaisée ou obscurcie (*Cratyle*, 395b). On ne devrait pas le considérer comme une simple étiquette de l'être, c'est –à–dire comme ce qui renvoie à l'objet qu'il désigne sans prendre le sens en ligne de compte.

Le sens d'un nom n'est pas illusoire. Il n'y a aucun intérêt à dire qu'un nom¹³⁴ n'a pas de sens et qu'il est un simple démonstratif à l'exemple de ceci ou cela, employé pour faire référence (S. Kripke, 1982, p.13). Le nom est authentiquement ce que Saul Kripke (Ibid p.15-16) voit en lui : « une description définie abrégée ou déguisée ». C'est à tort que de nos jours les hommes donnent par exemple des noms qui traduisent les obscénités comme Lecaca, L'Anus, Bordel, Batard. La réflexion platonicienne sur la justesse du nom nous amène à questionner les noms de notre milieu social.

8.2.3. Les noms du milieu congolais

Dans une certaine mesure, le milieu congolais obéit implicitement à l'exigence platonicienne de donner le nom comme il sied. Dans ce milieu, plusieurs noms attribués sont des vœux que les parents expriment pour leurs enfants. Et ces noms qui au départ sont des simples vœux tombent justes puisque les vœux exprimés à travers ces noms se donnent à voir dans la vie de ces enfants. On trouve des noms justes comme Loussakoumounou, Mbama, Mayela...

¹³⁴ Un nom n'est pas un signe dénué de sens comme le souligne J. S. Mill

Le nom Loussakoumou signifie la bénédiction. La justesse de ce nom se vérifie chez certains congolais qui le portent et incarnent réellement cette bénédiction souhaitée par leurs parents. On est heureux de trouver des personnes qui se nomment Loussakoumounou et qui sont en accord avec leur nom. Les signes visibles de la bénédiction qu'ils symbolisent sont entre autres la richesse, la réussite dans tout ce qu'ils entreprennent.

Le nom Mbama veut littéralement dire *voici le feu, prenez*. Le vœu exprimé par les parents qui donnent ce nom est que leur fils ou fille devienne ce feu qui éclaire ceux qui sont dans la pénombre, qui réchauffe les liens entre les hommes. Ce vœu s'est réellement accompli dans la vie de plusieurs congolais qui portent ce nom. La parfaite illustration nous est donnée par un congolais très connu : Mbama Alphonse.¹³⁵ Son nom témoigne de lui-même puisqu'il a été ce feu, cette lumière qui a éclairé pendant une longue période les fidèles de l'Église Évangélique du Congo. Pasteur de son état, il a accompli la noble mission d'être lumière du monde et sel de la terre. L'histoire a retenu qu'il s'est illustré comme une étoile polaire au milieu de son église qu'il a réellement impacté.

Le nom Mayela signifie intelligence, science, voire sagesse. Il se donne à lire comme un nom juste chez plusieurs congolais qui se distinguent par leur capacité de compréhension admirable ; ils comprennent certaines choses vite et bien ; ils surprennent par l'excellence dans les domaines où ils s'emploient.

À ces trois noms précités s'ajoutent bien d'autres noms comme :

- Opango qui veut dire la force vitale;
- Tomadiatounga qui signifie le plaisir de construire ;
- Louzolo qui désigne l'amour;
- Kiminou qui veut dire la joie;
- Bouboueté¹³⁶ qui traduit la beauté...

Tous ces noms bien réfléchis doivent cependant faire l'objet d'une éducation de la part des parents qui dès l'adolescence des enfants, devraient les aider à comprendre la signification et les entraîner à s'y conformer, à refléter leur nom dans l'agir ou la conduite. L'effort parental dans l'éducation consisterait donc à expliquer aux enfants dès le bas âge le sens de leurs noms. À cet effort doit s'ajouter l'obligation de la part des enfants d'obéir scrupuleusement à la signification de leurs noms. Les parents ont le devoir de tout mettre en œuvre pour que les enfants, même devenus adultes soient en adéquation avec leurs noms.

On comprend aisément que « le nom est le langage par lequel l'homme doit exprimer son être. C'est l'axe du langage qui doit annoncer l'agir humain » (A. Dibi, 2006, p.133). Ce qui revient à dire que l'homme est ce qu'il est par le nom qu'il porte. Toutefois, à côté des noms justes, nous découvrons des noms incorrects en milieu congolais. Ces noms sont souvent attribués de manière fantaisiste. Ils sont pour la plupart dus à quelque hasard. Parmi ces noms, on peut distinguer ceux qui se particularisent par un contenu de pensée négatif. À titre d'exemple on peut citer des noms comme Moukouyou, Makoundou, Loubila.

Ces noms signifient respectivement diable, sorcellerie, enfer. Comme tels, ces trois noms suscitent en nous des interrogations : Pourquoi un père peut-il assimiler son fils ou sa fille à un diable? Son intention inavouée est-elle de faire de sa progéniture un monstre qui va terroriser la société? Ya-t-il un intérêt à formuler le vœu de sorcellerie ou de souffrance pour son enfant ? Faut-il dire qu'un père qui attribue de tels noms maudit sa propre progéniture?

¹³⁵ Mbama Alphonse a été président de l'Église Évangélique du Congo pendant 12 ans (de 1984 à 2006).

¹³⁶ Ce nom a la particularité d'être associé à la beauté physique. Pour emprunter la langue de P. Brunel (1999, p.744), il correspond à la « beauté rayonnante signifiant la joie de vivre, la plénitude ».

Les noms Moukouyou et Makoundou qui traduisent l'horreur n'ont pas d'enjeux dans une société qui désirent avoir des membres prompts à semer le bien, à poser des actes dignes des âtres humains. Le nom Loubila qui exprime la douleur, la mortification, ne *poursuit aucune révolution sociale et ne peut motiver en rien l'esprit humain*. Il y a bien d'autres noms qui ne traduisent pas de bon sens¹³⁷ comme Madoungou (la hernie), matakoumakitéki (les fesses de la statue), Mvoumbi (le cadavre), Kinguenguele (l'ambarras), Mampassi (les souffrances), Matambala (la boue).

Il faut craindre que dans la vie des enfants porteurs de tels noms se vérifie cette vérité de A. Bangui (1980, p.91) : « il advient que les noms, comme autant d'obscurs avertissements, dépassent leur simple sens anecdotique pour frapper l'avenir d'une résonnance étrange et durable ».

Dans le registre des noms congolais incorrects se découvrent des noms empruntés aux animaux. À preuve, nous avons des noms comme : Ngoulou (le cochon), Moubakou (le renard), Ngandou (le caïman).

À l'instar du logicien qui parle de la substitution du concept- cette erreur de raisonnement qui consiste à utiliser un concept en lieu et place d'un autre- nous voyons en cette mauvaise façon d'attribuer des noms des animaux aux êtres humains, une erreur de nomination que nous pouvons appeler substitution du nom.

La nécessité s'impose d'attribuer à chaque chose ce qui lui ressemble. Il s'agit de donner les noms des hommes aux hommes, des animaux aux animaux. En se conformant à une telle exigence, on éviterait des noms mal faits.

Nous ne pouvons cependant perdre de vue que les noms se donnent aussi par imitation des qualités propres aux animaux. C'est le cas des États comme le Congo dont la traduction originaire est Kô-ngô qui signifie comme la panthère ou comme le lion. Il fait allusion à l'imitation de la puissance ou de la force de la panthère ou du lion qui sont des ngô. Ce nom issu de la langue teke contient un sens de victoire ou de progrès permanent, car dans la tradition ancestrale congolaise, le lion, la panthère (donc le `Ngô) n'échoue jamais dans ses batailles. On comprend dès lors pourquoi les trois équipes nationales de football des pays qui ont constitué le royaume Kongo de l'époque se désignaient les simba pour le Congo (ce qui veut dire lion ou panthère), les panthères pour le Gabon, et les léopards pour le Zaïre ou le Congo Kinshasa. Au début des années 90, son équipe nationale est devenue les simba, comme l'avait désigné la République du Congo pendant les années 60.

L'essentiel à retenir ici c'est que le transfert des noms joue surtout sur le sens comparé des vertus, du caractère ou des habitudes que regorge l'objet sur lequel porte la comparaison. Cela est déterminant dans le contexte congolais où la signification tient compte, surtout de la profondeur du concept ou du contexte.

Conclusion

Dans la tradition grecque, le nomothète est connu sous la facette de législateur. Il est envisagé dans la perspective d'un homme qui se prononce sur la norme devant réglementer le comportement des membres de la cité. Dans le *Cratyle* (435d), Platon lui

¹³⁷ La leçon d'Alain Pagès (2000, p.60) trouve pleinement son sens ici : Le nom peut correspondre aux traits de caractères. Ainsi, le nom de Napoléon se rattache aux images de gloire militaire.

ajoute une autre facette : celle du *nominateur*, de celui qui « sait les noms et sait aussi les choses ». Avec lui, le nomothète a désormais une double fonction : il doit fixer la norme sociale et proposer (ou valider) le bon nom, c'est-à-dire le nom juste, le nom établi en connaissant la chose à laquelle il se rapporte. Faut-il dire que le discours platonicien sur le nomothète est pour nous une simple élucubration ? Manifestement non puisqu'il nous concerne à plus d'un titre. Nous devons souligner qu'à notre époque la figure du nomothète est incarnée par tout père de famille qui fixe la loi pour sa maison et qui donne les bons noms à ses enfants. Un père est tenu de fixer des lois qui ne sont pas nuisibles aux membres de sa famille ; il est également tenu d'attribuer des noms justes, ceux qui sont censés être en accord avec ceux qui les portent. Un père s'avise de ce que le nom est un élément déterminant dans la construction d'une conduite positive chez l'homme. Il doit veiller à ce que la vie de l'enfant à qui il attribue le nom soit une incessante contribution à l'histoire des hommes. La figure du nomothète est aussi et surtout incarnée par l'officier d'état civil qui dans sa tâche régalienne doit agir en conformité avec les lois de la république. Conformément à cette tâche, il doit approuver ou désapprouver le nom proposé par un père de famille à la suite de la naissance d'un enfant.

Bibliographie

- Bangui-Rombaye A. (1980), *Prisonnier de Tombalbaye*, Paris, Hâtier.
- Boyancé P. (1941), « La doctrine d'Eutyphron dans le Cratyle » in *Revue des études grecques*, Paris, L'Harmattan.
- Brunel P. (1999), *Dictionnaire des mythes d'aujourd'hui*, Éditions du Rocher, Monaco.
- Chevrel Y. (1989), *La littérature comparée*, Paris, PUF.
- Dibi A. (2006), Mémoire de maîtrise sur le thème *Éducation et politique chez Kant*. Soutenu en 2006, à l'Université Marien Ngouabi.
- Pellerin G. (2005), « Drôles des noms et rôle du nom », in *Littératures*, Québec, La Nouvelle Québécoise.
- Homère (1965), *L'Iliade*, trad. Eugène Lasserre, Paris, Garnier-Flammarion.
- Homère (1965), *L'Odyssée*, trad. Médéric Dufour, Paris, Garnier-Flammarion.
- Kripke S. (1982), *La logique des noms propres*, Paris, Éditions de Minuit.
- Leila B. (2013), Mémoire sur le thème *Les noms propres : Les toponymes et les anthroponymes dans les chants canibales de Yasmina Khadra*. Soutenu en 2013 à l'Université d'Oran.
- Pagès A. (2000), *Méthode et activités littéraires*, Paris, Nathan.
- Platon (2011), *Le Cratyle*, in *Œuvres complètes*, Paris, Flammarion.
- Sites internet <https://fr.wikipedia.org/wiki/nomothète>.
- www.persee.fr/.../philou_0035-3841_num_65_88_7971_tl_0).

8.3. Les relations entre porteurs des noms et divinités dans l'histoire socio-anthropologique des *Beembe* du Congo du XVIIIe au XIXe siècle

Serge Rufin KAYA BILALA
Université Marien Ngouabi-Congo

Résumé : L'étude approfondie des noms *beembe* dans l'anthropologie n'est pas chose facile pour une société sans écriture. Dans ce travail, nous cherchons à scruter un certain nombre des noms qui paraissent hors du commun des mortels dans l'imposant corpus des noms propres en usage dans la société *beembe*. Le nom propre était vivant, à l'instar de l'homme lui-même qui le portait. L'individu naissait, grandissait, vieillissait puis mourrait. Il est socialement classé dans un phylum donné et culturellement, dans un espace géographique. Le nouveau-né n'était intégré dans le groupe composé des vivants et des morts qu'en recevant son nom. A partir du moment où il était nommé, il avait dorénavant accès à un statut d'être vivant qui le classait selon la catégorie sociale, voire spirituelle. Il y avait des noms associés aux divinités, *mikisi* : *Buunsi*, *Kiiba*, *Kiloondo*, *Leembe*, *Makimuna*, *Mampori*, *Mbumba*, *Mpata*, *Nkeengue*, *Nkita*, *Nzuumba*, etc. Cette gamme de noms apparaît comme un patrimoine social, culturel et religieux du *kibeembe*. Cette étude a la mission d'examiner la nature des relations socio-anthropologiques existant entre les porteurs de noms et les divinités *beembe*. Elle interroge le passé historique *beembe*, sur la base des résultats de l'enquête de terrain et sur des informations tirées des travaux accessibles concernant ce peuple, son territoire et son histoire. Elle dégage aussi les relations relatives à la signification des noms et à leur interprétation en rapport avec les divinités présentes dans l'imaginaire *beembe*.

Mots clés : relations, identification, anthropologie, divinité, *mukisi*, *beembe*.

Summary: The in-depth study of *beembe* names in anthropology is not easy for a society without writing. In this communication, we seek to scrutinize a certain number of names that seem unusual to mortals in the imposing corpus of proper names in use in *beembe* society. The proper name was alive, like the man himself who bore it. The individual was born, grew up, aged and then disappeared. It is socially classified in a given phylum and culturally, in a geographical space. The newborn was integrated into the group composed of the living and the dead only by receiving its name. From the moment he was appointed, he now had access to a status of living being which classified him according to social, even spiritual category. There were names associated with divinities, *mikisi*: *Buunsi*, *Kiiba*, *Kiloondo*, *Leembe*, *Makimuna*, *Mampori*, *Mbumba*, *Mpata*, *Nkeengue*, *Nkita*, *Nzuumba*, etc. This range of names appears as a social, cultural and religious heritage of the *kibeembe*. This study has the mission to examine the nature of the socio-anthropological relations existing between the bearers of names and the *beembe* deities. It questions the *Beembe* historical past, based on the results of the field survey and on information drawn from accessible written works concerning this people, its territory and its history. It also brings out the relationships relating to the meaning of names and their interpretation in relation to the deities present in the imaginary *beembe*.

Keywords: relationship, identification, anthropology, divinity, *mukisi*, *beembe*.

Introduction

Dans la société *beembe*¹³⁸, la personne humaine est sensée porter, dans un contexte particulier, des noms qui, dans leur dimension sociale, anthropologique et historique, dégagent la nature des relations multiples qui existent entre les porteurs des noms et les divinités (*mikisi*) qui foisonnent dans l'univers. Le porteur d'un nom en lien avec une divinité incarne un pouvoir mystérieux qui, dans l'imaginaire socioculturelle *beembe* attire respect, vénération et crainte (Nkaya Diambou, 2023, E. O. n°1). Ce principe est, en effet, présent dans toutes les sociétés de l'Afrique-Noire en général et dans celles du Congo, en particulier. On donne aux nouveau-nés, dans un contexte plus particulier, des noms qui renvoient à une relation avec les divinités locales. C'est pour dire que la question relative à la donation du nom était au centre des préoccupations socioculturelles et anthropologiques chez les ancêtres des *Beembe*.

Cette étude se charge d'examiner la nature des relations socio-anthropologiques et historiques des porteurs des noms avec les divinités *beembe*. Il s'agira pour nous d'interroger le passé *beembe* pour tenter d'apporter des réponses attendues sur cette question. L'examen des résultats de l'enquête de terrain menée sur l'espace socioculturel et géographique des *Beembe* sera croisé avec les informations recensées dans les travaux accessibles sur ce peuple pendant la période précoloniale. La connaissance géographique de leur territoire et de leur histoire nous conduira à dégager la nature des relations socioculturelles entre l'affectation des noms et leur interprétation en lien avec les divinités présentes dans l'imaginaire *beembe*. Dans quel contexte les *Beembe* tissent et organisent-ils des liens avec des divinités ou des forces supranaturelles appelés *mikisi* ?

Il est de notre intérêt de chercher à comprendre ce phénomène et d'établir le niveau des relations qui existent entre les porteurs de certains noms propres et les divinités locales *beembe*. Pour étayer notre argumentation, six points seront évoqués. Le premier, concerne la localisation géographique du territoire concerné ; le second, sur l'historicité du nom *beembe* ; le troisième nous conduit à traiter de la définition du nom et son sens symbolique ; le quatrième renvoie au statut socioculturel du porteur de nom ; le cinquième point définit la place des divinités dans l'univers supranaturel *beembe* ; le sixième traite des relations entre les porteurs des noms et les divinités.

8.3.1. La situation géographique du territoire concerné

Le territoire *beembe*¹³⁹ est situé à l'ouest de Brazzaville, la capitale du Congo, à une distance d'environ 180 km, au sud-ouest du pays. Son territoire se déploie entre celui des *Yaaka* et *Teke-Laale* au Nord, des *Suundi* et *Haangala* du Pool à l'Est ; des *Doondo* et des *Kaamba* au Sud et celui des *Kunyi* à l'Ouest. C'est un pays de hauts plateaux, à couverture végétale moitié savane, moitié forêt. Il se distingue des autres territoires de la région par la présence d'un réseau hydrographique qu'y est d'une certaine densité. Celui-ci est fait d'une multitude de rivières : Lulu, Miseengue, Lwati, Lukanu, Iondo, Mfila..., auxquelles le relief tourmenté du territoire impose un régime torrentueux ; de sorte qu'il n'en est pas qui soient navigables sur de longues distances (S. R. Kaya Bilala, 2017, 24).

¹³⁸ Le territoire est souvent désigné par le terme « Kibemmbé : Pays des Beembe », dans la pratique usuelle, ce terme renvoie à l'espace géographique occupé par ce groupe ethnique composé des sous-ensembles ethnique ci-après : les Beembe dits de la savane, les Minkeenge, les Bayari et les Beembe dits de la forêt).

¹³⁹ Kibemmbé, est un terme qui désigne à la fois la langue, la culture et le territoire du groupe ethnique *beembe*. Ici il renvoie à l'espace géographique de l'habitat des Beembe.

Deux d'entre elles, de régime tumultueux se détachent de l'ensemble : la Bouenza et le Niari. Cependant, ces cours d'eau ne sont navigables que sur des biefs très courts, les pêcheurs seuls s'y risquent. C'est dans ce cadre que la remontée du Kouilou-Niari en baleinière, depuis son embouchure, jusqu'à l'actuelle collectivité de Bouansa, par les pères du Saint-Esprit, dans les années 1891-1892, fut proprement un exploit. Le Kibeembe est donc un bout du territoire du département de la Bouenza qui forme avec les autres pays. Cet ensemble géographique qu'on appelle les pays du Niari (inclus les départements de la Bouenza, de la Lékoumou et du Niari).

8.3.2. L'historicité du nom *beembe*

La connaissance du nom *beembe* remonte des informations que rapporte une tradition orale souvent taxée d'être arrangée. A côté de cette tradition orale, on ne doit se contenter que de vagues notations de tels ou tels autres explorateurs et colonisateurs français de la première vague¹⁴⁰. Il s'agit des chercheurs qui se sont intéressés à l'histoire et à la connaissance de la société *beembe*. Faute d'écriture, on ne savait pas grand-chose. Le nom du groupe *beembe* lui-même, auquel est consacré ce travail était resté pendant longtemps inconnu. Il a fallu attendre la fin du XIXe siècle pour voir apparaître, dans des textes écrits des explorateurs et missionnaires européens, le nom *beembe*, reconnu comme une communauté ethnolinguistique habitant au nord du fleuve Niari (S. R. Kaya Bilala, 2017, p. 2-3).

Le premier à les nommer fut le chercheur allemand Adolf Bastian, en 1870, qui remontait la côte du Loango, à la tête d'une mission de recherche internationale. Il avait pris soin de demander les noms des communautés ethnolinguistiques habitant l'arrière-pays du Loango¹⁴¹. C'est de la sorte que fut révélé à la communauté scientifique de l'époque, l'ethnonyme *beembe* et le groupe qui porte ce nom, qu'A. Bastian (1874, p. 776) place sous le règne d'un roi habitant à *Mayalama*. Certes, *Mayalama* existe toujours en tant que village, mais ses habitants n'ont pas souvenir que leur village ait été la capitale d'un quelconque royaume. Un autre européen, qui quatre ans plus tard, le nommé Réverend Père Gobelet, en route pour Brazzaville est tombé sur un groupe de cette population à *Bouansa*, il apprit d'eux qu'ils sont des *Beembe* (S. R. Kaya Bilala, 2017, p. 2-3).

C'est ainsi que le missionnaire fit d'eux une description morphologique des plus plaisantes. Ce sont, dit-il, de solides gaillards. Il découvre, au même moment, qu'ils aimaient la guerre. Au-delà de la mention de leur nom par ces deux auteurs, Bastian et le Réverend Père Gobelet, on ne savait encore rien des *Beembe*. Ils étaient pourtant là, probablement depuis de longs siècles comme société organisée, mais inconnue. C'est à partir de la création du poste administratif de Mouyondzi, en 1911, une fois matée, la résistance des *Beembe*, que l'on commença à avoir des connaissances moins vagues sur eux. A quoi renvoie le nom du peuple sur lequel porte ce travail ? Quelle est donc la signification du nom *beembe* ?

Le terme « *Beembe* » désigne dans la langue de ce peuple d'abord littéralement un oiseau « le Pigeon », *beembe*. Ce groupe ethnolinguistique aurait-il des liens avec cet oiseau (le pigeon) ? Où comme il est souvent question, lorsqu'il faut trouver l'origine mythique des ancêtres ou de leurs noms, dans tous les groupes ethniques, les clans et même pour les groupes lignagers, ils se donnent habituellement un ancêtre commun, le plus souvent, en dehors de celui du groupe lignager, une origine mythique et qui reste invérifiable ? Il est parfois question d'un animal, d'un oiseau, d'un poisson, un arbre etc., (Ph. Kimama, 2023, E. O. n°2).

¹⁴⁰ La première vague : les pionniers de l'exploration coloniale française au Congo.

¹⁴¹ Il s'agit de l'ensemble des pays qui formaient à cette époque le Vicariat apostolique du Loango.

L'ethnonyme *Beembe* vient du verbe koongo, « *beemba* ou *kubeemba* » qui signifie fouiller. Chez les *Beembe* : le nom *beembe* renvoie aussi à un geste ou acte effectué au cours d'une technique de pêche utilisée couramment dans cette société, le plus fréquent pendant les opérations des pêches par la plupart des pêcheurs. Il signifie fouiller ou tâter sous l'eau avec les mains dans des endroits où l'on est sensé trouver les poissons afin de les attraper. A un autre niveau de langue, le nom *beembe* désigne dans un sens plus restreint, un rituel sacré, qui consiste à « consacrer ou transmettre » des fétiches ou *ku-beembese mikisi* à une personne de confiance, une adepte en quelque sorte. Ce nom, *Beembe* désigne ici le rituel consacré à la transmission du savoir ou des connaissances divinatoires et médicinales dans cette société. Les *Beembe* emploient cette expression ci-après : « *kubeembe* ou *kubiala bu bunganga* ou *kubiala mukisi* ». Il s'agit en terme consacré, d'une initiation.

8.3.3. Le nom et sa signification chez les *Beembe*

Par définition, le nom propre en *kibeembe* « *nkuumbu* », est à la fois un mécanisme d'identification de la personne humaine et de caractérisation de ce dernier. Il contient l'histoire du vécu familial, exprimant un désir, une contestation, une joie, un sentiment de plaisir, de bonheur ou de malheur et/ou une situation particulière (B. Kala Ngoma, 1990, p. 155). Le nom propre était vivant et résonnant à l'époque précoloniale, à l'instar de l'homme lui-même, c'est-à-dire comme l'enfant lui-même qui le portait. Il tenait la bigarrure et la truculence. Dans l'imaginaire ou l'univers socioculturel de cette société, l'individu naissait, grandissait, vieillissait puis mourrait. Son nom le classait socialement dans un phylum donné et le situait géographiquement, socialement et culturellement dans la société.

Les *mikisi* au pluriel et *mukisi*, au singulier sont un terme qui sert à désigner les esprits allochtones ou forces supranaturelles cachées dans la nature, dans tous les endroits de leur environnement ou univers culturel selon les croyances imaginaires de la société *beembe*. Ces *mikisi* sont à la fois des gardiens de la société, pourvoyeurs des équilibres psychologiques, morales et sociales, mais peuvent aussi contribuer au désordre et au chaos quand les humains enfreignaient les lois et les principes naturels qui contrôlent le fonctionnement de leur société. Ils s'intéressent au plus haut point à l'homme. Les *mikisi* ont chacun une sphère particulière d'intervention sur le corps humain. C'est pourquoi, il y a autant de maladies que de *mikisi* spécialisés, certes tous travaillent à la sauvegarde de l'homme physique et un petit nombre veillant à sa santé morale (D. Ngoïe-Ngalla, 1988, p. 6-7). Le *mukisi* serait donc une science que seules les initiées en ont la maîtrise. Il s'agit d'un savoir médicinal, thérapeutique et divinatoire.

En effet, dès sa naissance, le nouveau-né n'était pas tout de suite intégré dans le lignage (dans la société des vivants et des morts), c'est plutôt à partir du moment où il était nommé que l'affectation du nom propre lui en donnait accès et lui accordait le statut d'être vivant. Le nom propre était attribué au nouveau-né huit jours après sa naissance (voire davantage), le temps de laisser aux virtuels éponymes, vivants ou défunts, de manifester leur désir d'être nommés. Jusqu'à cet instant précis, le nourrisson n'était que de l'eau, *maampa na maampa* et relevait du monde minéral selon la tradition *beembe* que de celui des humains (Ph. Kimama, 2023, E. O. n°2). Dans son étude sur les *Bakongo*, groupe auxquels les *Beembe* réclament leur appartenance linguistique et culturelle, J. Van Wing (1969, p. 15) a fait cette révélation :

le nom ou *zina* constitue la quatrième partie intégrante de l'homme. Lorsque l'enfant paraît, il n'y est pas encore un être humain dans le sens plénier du mot. Il n'est encore qu'un

kipiatu, une chrysalide. L'enfant ne sera homme parfait qu'à l'imposition du nom. Loin d'être simplement un son, un pur signe extérieur, le nom fait partie de la personnalité ; à chaque transformation de celle-ci correspondra un nom nouveau.

La révélation de J. Van Wing rejoint la conception *beembe* sur la nature et la considération que l'on a d'un enfant qui vient de naître. Cela nous permet de comprendre que le nom est une donnée socioculturelle importante dans la vie et le destin de l'individu, en même temps, il est capital pour le couple qui propose un nom à sa progéniture. C'est dans ce cadre que L. Niangui Goma (2013, p. 150), dans son étude sur *Le système de dation et valeur éducative des noms chez les Beembe du Congo-Brazzaville*, a affirmé que :

c'est en tenant compte de cette donnée socioculturelle que le couple propose à l'agrément du groupe auquel il appartient le nom que portera le nouveau-né. L'enfant portera ainsi le nom de quelqu'un des deux groupes auxquels appartiennent ses parents vivant ou décédé. A moins qu'on ne lui donne un nom de circonstance, c'est-à-dire ayant trait aux événements qui se produisent au moment où il est né.

Ce que cet auteur n'a pas dit, c'est que parmi les noms circonstanciels, il existe ceux qui ont une origine supranaturelle, c'est-à-dire en lien avec les divinités de leur espace géographique. Ce qui nous permet de dire que les humains, dans cette société tissent des relations permanentes et harmonieuses avec les divinités. Il peut arriver que les *mukisi* d'un groupe lignager réclame la donation d'un nom à un nouveau-né parmi les membres du groupe. A ce niveau, le groupe ou les parents du nouveau-né organisaient un rituel de divination ou de consécration voué aux *mikisi* (les divinités) pour satisfaire les *mikisi* concernés, c'est-à-dire attribuer le nom propre qui convient et répond aux attentes des humains dans la société. Dans un autre apport S. Nkaya (2023, E. O. n°10), un informateur a affirmé que :

dans une autre dimension, les *mikisi* en colère, pour se calmer, intimement l'ordre aux humains concernés, via la prêtresse (*nganga mukisi*) de donner à l'enfant qui naîtra ou qui est déjà né, après la cérémonie de consultation rituelle, à lui attribuer le nom de la divinité désignée. Il pourrait s'agir que le *mukisi* (la divinité) soit à l'origine de la fécondité d'un couple qui a vécu pendant longtemps dans la stérilité (*busita*) et que la femme soit enceinte, ce couple donnera au nouveau-né le nom indiqué par le *mukisi*.

La donation est bien coordonnée dans cette société. Il permet aux populations de consulter les devins et de rechercher les éléments qui conviennent pour faire porter un nom à un nouveau-né. La donation d'un nom propre, est cependant loin d'être figé, il est au contraire vivant, chaleureux, parce que sans cesse recréé au gré des circonstances. L'anthroponymie *beembe* est d'une grande richesse qui reste à découvrir ou à redécouvrir, à aimer et à faire aimer. Mieux que de savants discours grandiloquents très souvent sans lien avec le réel, elle permet de comprendre et de connaître les porteurs des noms – une ethnie – tant ceux-ci sont discrets et indiscrets. De même, cette anthroponymie révèle une personnalité haute en couleurs dans laquelle elle dévoile les secrets spirituels, en mettant à nu toute une existence, avec ses joies et ses peines, en passant par la naissance, la maladie, la mort, les particularités physiques, les qualités morales, l'économie, l'art, la religion, la flore, la faune, etc. C'est dans ce contexte que nous disons avec J. Van Wing (1932, p. 163) que :

le nom est le moyen le plus sûr qui introduit l'individu dans un groupe donné, en même temps qu'il établit les responsabilités de cet individu envers le groupe. Toutefois, à cause de tout ce mysticisme autour du nom, il ne constitue pas une réalité liant la personne à une

famille donnée, c'est-à-dire que le nom de la personne n'a rien à voir avec l'identification d'une famille.

Au sein de la société *beembe*, il n'y avait pas des noms spécifiques attribués aux hommes et ceux des femmes, parfois des noms étaient portés à la fois par des hommes que par des femmes. Par exemple un garçon ou une fille qui, à la naissance se présentait tenant la main à la tête, dans ce cas l'enfant était nommé *Mukoko*. Une fille qui éternue dès sa sortie du sein maternel était appelée *Nsono* bref, cependant ces noms n'ont pas de rapport avec les divinités, mais permettent de comprendre ce qui poussait les *Beembe* de donner tel ou tel autre nom à un enfant. Pour J. Zidi (2013, p. 39), le nom est plus qu'un présage, mais il est la personne humaine désignée elle-même en tant que personne connue et nommée :

« il est une des définitions réelles de l'homme. Le nom fixe les contours de l'homme ainsi nommé, les circonstances de naissance, l'origine ethnique et sociale, le pouvoir qu'il véhicule et son mode d'activation, ses mutations dans l'espace et dans le temps, le désir de perpétuer la mémoire ».

C'est pourquoi, tout nouveau-né devrait recevoir un nom propre, le sien, auquel on adjoignait celui de son père ou, le cas échéant, celui de sa mère ; ceci afin d'éviter les quiproquos du fait de la multiplicité des homonymes. D'après B. Kala Ngomo (2008, p. 3) :

le nom propre était toujours un nom composé. Ainsi Nkal'Ngomo, Nkala, fils de Ngomo. Le patronyme était souvent relié au nom au moyen d'une préposition : *dia, kia, lwa, ma, mia*, de, fils ou fille de, etc. Soko dia Mboko, Kinyumbi kia Mbuungu, Mantono ma Ngomo, Milebe mia Nkoombo, Soko, fille de Mboko, Kinyumbi, fils de Mbuungu, Mantono, fils de Ngomo, Milebe, fille de Nkoombo, etc. Quand le père donnait son propre nom à un enfant – il le faisait rarement plus d'une fois, même s'il avait plusieurs épouses – celui-ci était suivi non plus du patronyme, mais du matronyme. Ainsi au lieu de Ngomo Ngomo, Ngomo, fils de Ngomo, ce qui sonnait faux aux oreilles, on disait Ngomo Kititi, Ngomo, dont la mère est Kititi et le père Ngomo sous-entendu et on ôtait du coup la méprise sur l'identité du porteur du second nom, homme ou femme. La pratique seule le laissait deviner. Quant aux noms eux-mêmes, ils étaient tirés tant du monde animal, végétal, minéral que sidéral, des qualités physiques et morales, de l'imaginaire.

A partir d'un nom, on peut retracer la lignée de la personne concernée. C'est de cette façon que les choses étaient présentées dans cette société.

8.3.4. Le statut socioculturel du porteur de nom

Comme dans toutes les sociétés du monde noir, les *Beembe* considèrent que toute personne humaine est sensée porter un nom propre *Nkuumbu Andi*¹⁴², « son nom à lui » selon une interprétation que nous avons relevée en langue *beembe*. C'est une donnée socioculturelle très importante dans cette société, comme nous l'avons dit plus haut. Et, c'est à la naissance que le nom était attribué à l'individu. Ce qui permet au nouveau-né *munzense* (étranger ou visiteur) ou *mwana wa nsombo* (par analogie nouveau-né) qui est encore *mampa na mampa* d'intégrer le monde sociétal entant qu'être humain identifiable et localisable en société.

¹⁴² Nkumbu : nom en kibeembe, désigne l'identité d'une personne vivante et ou morte.

Le nom propre définit aussi le statut de l'individu dans la société. Il peut assurer plusieurs fonctions, en permettant à la personne nommée de recevoir une certaine considération socioculturelle en rapport avec ledit nom. A ce niveau, il permet d'identifier l'individu comme telle ; cela va de la gloire ou du déshonneur de l'individu concerné, qu'il soit homme ou femme. D'après U. Ngoma Mboukou (2023, E. O. n° 6) : « *C'est ici que l'identité des personnes concernées est révélée en rapport avec la conception culturelle en vigueur dans l'univers des croyances religieuses de la société beembe* ». A titre d'exemple, *Bakisi* est un nom qui établit le lien entre son porteur et les divinités concernées. Ces divinités sont appelées *mikisi* chez les *Beembe*. Ce nom *Bakisi* tire donc son origine des entités ou forces supranaturelles qui peuplent toutes les contrées de l'environnement spirituel et culturel des *Beembe*. Cela va de soit avec les autres noms qui relèvent de cette même dimension anthropologique et historique de la société *beembe*.

Dorénavant, *Bakisi* est le nom donné à des enfants dont l'origine est en relation avec les génies. Le nouveau-né (fille) dont le nom conduisait à la prédilection de son futur, annonçait ce qu'il sera : officiant ou officiante de la médecine traditionnelle (*nganga maberu*), littéralement le guérisseur des maladies, cet enfant aura donc un futur thérapeutique. Or du *Kikoongo* : *mukisi* ou *nkisi*, ce mot désigne à la fois une maladie attribuable à une force ou génie, un remède pour soigner cette maladie. Ici encore, la relation est nouée avec le surnaturel, les génies des eaux, lorsqu'il s'agit d'un *mukisi* en rapport avec l'eau, des forêts ou d'un autre endroit de l'environnement socioculturel *beembe* qualifié d'extraordinaire. Un enfant maladif peut aussi porter ce nom pour faire la relation entre l'état sanitaire de l'enfant et le génie qui réclame la possession de l'enfant.

Comme pour tous les noms *beembe*, le cas de *Nkita* ou *Bunkita* qui vient du *Kikoongo* : *bunkita*, au sens propre du terme, désigne : l'impudicité, la débauche, le dévergondage, l'adultère, la luxure etc. Dans la dimension anthropologique et spirituelle qui nous concerne, ce terme renvoie à l'univers des génies, aux interdits de la société et à tout ce qui est considéré comme tabou par les hommes dans cette société. G. L. Mbimi (2023, E. O. n°13) a affirmé que : le porteur d'un nom de ce genre est tout un mystère. A cet effet, son nom est synonyme d'un tabou, une chose qu'on ne peut pas nommer facilement. Il est souvent donné à un nouveau-né dont les parents avaient transgressé les interdits, ou à des enfants jumeaux (bien évidemment des filles). Dans cette société, le nom *Nkita* ou *Kinkita* désigne parfois la chance, pour une famille, bien entendu que les parents biologiques de l'enfant nouveau-né, auraient reçu un personnage imaginaire ; mais très important qui habiterait les rivières¹⁴³. La chance exceptionnelle pour eux de recevoir un génie qui permet au couple (les parents de l'enfant) d'échapper d'un extrême péril. Cette croyance était très répandue dans l'univers sociétal *beembe*.

Tous les enfants nés *nkita*, c'est-à-dire ceux à qui l'on attribue le nom de *Nkita* ou *Kinkita*, ne sont pas tous des *nkita* (génies)¹⁴⁴. Les noms donnés dans les circonstances divinatoires ou issus à la suite d'une action des divinités, sont des noms qui portent à la fois un poids anthropologique, historique et religieux (culturel). Plusieurs croyances sont développées à ce stade. Il peut s'agir, dans un premier cas, de la croyance aux aïeux, c'est-à-dire celle qui le lie aux ancêtres du groupe, comme ils sont appelés dans la société les *bakuyu*, les défunts. Dans un second cas, il est question de la croyance aux *mikisi*, des forces supranaturelles qui peuplent leur univers spirituel. Dans cette société, la conscience ou

¹⁴³ Il s'agit d'un génie des eaux, car l'enfant à qui l'on attribue ce nom est reçu par les parents concernés comme un personnage important, qui incarne un pouvoir spirituel. Il s'agit principalement d'une future prêtresse des *mikisi*.

¹⁴⁴ *Nkita* ou *Kinkita* est un nom que l'on donne à un enfant né dans les circonstances qui font remonter son origine aux *mikisi* ou *bankita* (génies). Cependant, tous les enfants qui portent ce nom ne sont pas ipso-facto des *Nganga mikisi*.

croyance populaire, conduit la société toute entière à s'appuyer sur cet imaginaire populaire. En effet, les *Beembe* bâtissent et organisent leur société en se fondant sur les principes des croyances et des codes de fonctionnement de celle-ci.

Cependant, ce même nom peut être attribué à n'importe quel enfant qui, dans la durée, ne deviendrait pas ipso-facto une spécialiste ou prêtresse des *mikisi* (*manganga*, *manguri*). Les porteurs de ce nom sont destinés à assurer le rôle de protecteurs des jumeaux, c'est-à-dire les ancêtres revenus dans la société par cette naissance des jumeaux.

Pour terminer avec ce nom, *Nkita* ou encore *Bunkita* désigne aussi les ancêtres morts de façon violente. Il rapproche et établit une relation directe entre le porteur de ce nom et l'esprit auquel on fait allusion. Il s'agit des esprits allochtones (divinités) peuplent l'univers culturel et supranaturel de la société *beembe*. Tout nouveau-né à qui on attribue ce nom est considéré dans cette société comme un personnage extraordinaire, quelqu'un qualifié de hors du commun des mortels. De cette façon, le nouveau-né qui porte ce nom, est censé être en contact avec les esprits ancestraux appelés *bankita* (divinités) qui ont leurs demeures dans tous les espaces de l'environnement du *kibeembe* considérés comme sacrés : les forêts vierges, les grottes, les ravins ou vallées et les rivières.

Un autre nom qui cadre avec les principes de l'environnement socioculturel des *Beembe* est celui de *Kiloondo*. Du *Kikoongo*, *loonda* ou *kulonda*, est un nom qui veut dire réparer, rapiécer, raccommoder, recoudre, réconcilier. Ici aussi, *Kiloondo* est attribué à un individu qui joue le rôle important dans la résolution des conflits familiaux. Cette dernière, puisqu'il s'agit d'un nom féminin, en portant ce nom, est prête à jouer ce rôle si considérable de répondre au besoin réconcilier les membres d'un ou des groupes lignagers en conflit. L'importance de cette personne est capitale pour toute la société. En effet, jouer ce rôle d'intermédiaire entre les groupes sociaux pour une éventuelle réconciliation ou dans le cadre de la réparation d'un dommage causé, permet à *Kiloondo* d'occuper un statut particulier dans la société. L'enfant qui porte ce nom, se verra concrétiser l'incarnation des fonctions et des pouvoirs liés à ce nom, lui attribue justement le pouvoir de réconciliatrice dans la société.

A cette liste nous joignons d'autres noms comme : *Leembe*, *Nkeengue*, *Nzuumba*, *Kimaangu* ou *Bimaangu* etc. Le nom *Kimaangu* ou *Bimaangu* veut simplement dire le prodige, le miracle, la merveille, le phénomène extraordinaire ou le signe de mystère dans sa signification *koongo* et *beembe*. C'est le nom que l'on donne à un enfant né en rapport avec un événement prodigieux, étonnant, extraordinaire, ou miraculeux, c'est-à-dire, un enfant phénoménal ou surnaturel. De cette façon, on attribue à celui-ci des pouvoirs ou forces surnaturelles. En ce qui concerne le nom *Leembe*, il vient du *kikoongo lembe-lembe* (brillantaisia patula), qui est une plante d'abord aux effets adoucissants, puis une plante médicinale (*leembe-leembe*) dans la société *beembe*. Cet enfant en grandissant aura des pouvoirs d'amadouer, d'apaiser et de tranquilliser les mœurs. Ce nom a tout de doux et de pacifique pour que son porteur soit immédiatement identifié.

Pour terminer avec le statut des noms, nous portons nos regards sur un troisième nom, celui de *Nkeengue* comme pour le cas des noms évoqués plus haut, *Keengue* désigne la prudence, la circonspection, la méfiance chez les *Beembe*. Du *Kikoongo*, *keenga*, éviter, se garder de. Le porteur de ce nom est censé être un personnage méfiant et prudent. Mais il renvoie aussi à la beauté surnaturelle, la joliesse. *Nkeengue* est attribué aux personnages des récits, des légendes, des mythes et des contes dans la société *koongo* en général et *beembe* en particulier. Si nous étions dans les sociétés modernes d'Afrique, on lierait ces noms aux acteurs des films. Pour A. M. Kongo (2023, E. O. n° 3) :

chez les *Beembe*, tous les enfants qui naissent dans des conditions particulières, portent aussi des noms particuliers qui expriment le rapport existant entre le nom et son origine. Dans la plupart des cas, ces naissances sont liées à des divinités (dans ce cas on les considère comme les génies incarnés), soit à des circonstances inattendues, qui permettent à la société d'admettre et de considérer cette naissance comme étant extraordinaire (ce qui relève d'un mystère).

A partir du moment où la conception de l'enfant donne lieu à une interprétation des liens qui existent entre les humains et les divinités, celui-ci (le nouveau-né) portera le nom qui le lie à cette divinité. C'est le cas de *Buunsi*, nom propre d'une femme qui a pour origine, à la fois d'une maladie qui porte ce nom, puis du *mukisi* spécialisé dans les traitements de cette maladie et enfin des divinités liées à ce *mukisi* appelé *buunsi* par les *Beembe*. Il faut signaler que, tous les nouveaux qui reçoivent les noms de divinités ne sont pas ou ne deviennent pas tous des devins (*nganga*). Il existe dans une certaine mesure des enfants qui reçoivent les mêmes noms, liés aux divinités. Mais les rapports avec les divinités sont loin d'être une réalité. A. M. Kongo (2023, E. O. n°3) renchérit à ce sujet :

à cause d'une maladie, par exemple, un patient soigné peut attribuer à sa descendance un nom qui révèle simplement les sentiments de reconnaissance que l'on doit à la prêtresse qui l'a soigné ou guéri. Il peut aussi s'agir d'un enfant qui a souffert de cette maladie ; pour sa guérison, il est initié en lui faisant subir des cérémonies rituelles jusqu'à sa totale guérison. Chose faite, ce dernier reçoit le nom qui le lie à la divinité concernée.

8.3.5. La place des divinités dans l'univers socioculturelle et supranaturelle *beembe*

Comme tous les voisins de la région du Niari, les *Beembe* pratiquent et entretiennent des relations avec des divinités, encore appelées *mikisi* des forces supranaturelles, qui sont répandues dans la nature. Ces forces supranaturelles sont présentes dans les profondeurs des eaux, dans les anfractuosités des rochers et dans tous les endroits de l'environnement naturel *beembe* estimés peu ordinaires et hors du commun, susceptibles d'abriter les esprits des *mikisi*. Au grand étonnement de tous ceux qui scrutent et examinent les croyances traditionnelles des *Beembe*, la société entière est remplie par la vogue des cultes rendues à ces forces supranaturelles cachées, à tel point qu'on se demande même si elles sont douées de conscience ou pas. V. Mampembe (2023, E. O. n°4) a affirmé que : ces divinités, *mikisi* chez les *Beembe*, font l'objet chacune d'elle, d'un culte assorti des célébrations liturgiques appelées : *Siku* ou *Kingomo*. Il s'agit des cérémonies au cours desquelles les prêtresses, *banganga* se livrent à des danses qui ne sont que des représentations symboliques des luttes spirituelles par lesquelles ces *banganga* s'efforcent d'arracher symboliquement à des divinités les biens que l'assistance attend. Les biens attendus dans ce contexte sont : la santé de quelqu'un qui est souffrant, ou qui est frappé de malchance et dont seules les prêtresses sont habilitées de demander, aux *mikisi*, de la délivrance du ou des patients.

Les prêtresses invoquent dans leurs prières les divinités, en réalité, les divinités sont perçues comme des pourvoyeurs d'un certain nombre de biens sociaux comme la santé, la chance, la paix, l'harmonie et la réussite dans tout ce que les hommes entreprennent. S'agissant des *mikisi*, les femmes seules sont prêtresses. On pense peut-être que, parce que ces *mikisi* sont des entités féminines, ou peut-être parce que la femme *beembe* est le symbole même de la sécurité matérielle et psychologique de la société. Y. Ngounga (2023, E. O. n°8) pense que :

avec les femmes, on est rassuré que les *mikisi* qui sont les gardiens du terroir et de la société seront bien gardés. Pour que le *mukisi* accède à la demande des fidèles, rien d'autre à faire qu'une exécution rigoureuse des rites par les prêtresses. Les fidèles croient en ces divinités et en jugent la véracité et l'efficacité pendant la célébration liturgique. Ces *mikisi* sont donnés, par la communauté tout entière, pour les meilleurs gardiens de la société.

Ces *mikisi* s'intéressent au plus haut point à l'homme et possèdent chacun une sphère particulière d'intervention sur le corps humain. C'est pourquoi, il y a autant de maladies que de *mikisi* spécialisés. Cependant, tous travaillent à la sauvegarde de l'homme physique et à sa santé morale. On compte un grand nombre des *mikisi* allongeant ainsi le corpus des noms des femmes en relations avec ces divinités. Nous en avons inventorié quelques-uns des *mikisi* donnés pour/dont les principaux :

✓ *Buunsi* : est le nom d'un *mukisi* chargé de lutter contre la maladie qui porte le même nom. Ce nom est aussi attribué à la maladie qui tire ses origines de *buunsi*. Ce nom est aussi donné à un enfant né à la suite des consultations du *mukisi* du même nom. *Buunsi* désigne donc les rhumatismes. C'est un nom donné à un enfant de sexe féminin dont le destin fera d'elle une prêtresse du *mukisi* qui porte le nom de *buunsi*. La prêtresse du *buunsi* chargée d'administrer des traitements des rhumatismes et de toute maladie qui tisse des liens avec ce *mukisi* (*buunsi*) ;

✓ *Kiiba* : un autre *mukisi beembe* qui est destiné aux traitements des pathologies de la pédiatrie. *Kiiba* est un nom masculin qui porte des fonctions féminines. Le prêtre ou (*nganga*), qui porte le même nom que le *mukisi*, travaille pour préparer et administrer aux enfants les traitements contre les pathologies relevant de la pédiatrie ;

✓ *Luungu*, est d'abord un *mukisi*, puis se réfère au nom qui désigne à la fois la prêtresse (*nganga luungu*) et l'état sanitaire de la personne victime des fractures et des entorses. Il est destiné aux traitements des patients victimes des entorses. *Luungu* est donc le nom donné à un enfant qui en grandissant devient spécialiste dans le traitement des fractures et des entorses ;

✓ *Mbala* : est une maladie de la peau. Cette maladie a pour origine, le *mukisi* qui porte le même nom. C'est un *mukisi* spécialiste des traitements des démangeaisons du corps. Le *mbala* est donc un *mukisi* responsable des affections cutanées. Il est en même temps responsable des traitements curatifs contre ces affections de la peau. *Mbala* est aussi le nom d'une espèce d'igname que les *Beembe* utilise à la fois comme aliment de base et un remède associé au traitement de cette maladie. Cette igname de type *Nguufu* (*mbala nguufu*), tire son nom de sa forme assimilée à un hippopotame, une qualité d'igname très prisée dans cette société. La prêtresse de ce *mukisi* est nommée *mbala*, comme le nom de la maladie.

✓ *Mbuumba* : désigne à la fois la maladie, le *mukisi* et la prêtresse. C'est un *mukisi* destiné à être invoqué dans le traitement des infections et des troubles digestives. C'est un nom masculin avec des traits féminines ;

✓ *Mpitu* : est une infection des seins des femmes. C'est un *mukisi* destiné au traitement des infections des seins des femmes en état de gestation. La prêtresse de ce *mukisi* est appelée *Nganga Mpitu* ;

✓ *Mpori* ou *Mampori*, c'est un *mukisi* qui s'occupe de l'extraction des corps étrangers dans l'organisme humain. Il s'agit de l'extraction des échardes, des balles de plomb et autres corps étrangers. C'est un *mukisi* spécialisé de la petite chirurgie. La prêtresse est nommée *Mampori* ou *Mporo* ;

✓ *Nkabi* : est un *mukisi* qui sert à soigner les maladies de la peau telle que la lèpre (*bwasi* ou *nkabi*). Le *Nganga-Nkabi* est le thérapeute, maître dans les traitements de la lèpre chez les *Beembe* ;

✓ *Nzuumba*, est le nom d'une maladie dite féminine, mais aussi le nom d'un « *mukisi* » auteur des troubles psychologiques dans la société. On appelle aussi par *nzuumba*, le rituel combiné à une technique de médication qui consiste à soigner les patients et patientes atteints (es) des maladies de folies et des infections féminines. Pour ce qui concerne les infections féminines, c'est une maladie rare d'origine féminine qui ressemble à un cancer de la peau.

Tous ces *mikisi* sont, en quelques sortes des médecines (une science ou technique) et des maladies dont le système de base s'appuie à la fois sur des croyances magicoreligieuses et sur des pratiques médicinales expérimentées. Ils sont aussi pris pour des révélations divines. Ils contrôlent la société toute entière, comme les *mikisi* sont partout, dans toutes les sphères de leur environnement, il y a autant des maladies qui menacent la paix et la quiétude des habitants dans la société. Les *mikisi* sont les bienvenus dans la société pour le rétablissement de l'ordre, la cohésion, la cohérence et l'harmonie entre les humains et les divinités dans la société.

Les *mikisi beembe* sont d'abord des entités spirituelles auxquelles on attribue des puissances ou forces magiques ayant la capacité de se réincarner dans un être physique, principalement un nouveau-né. Ces entités spirituelles ont aussi la capacité d'influencer les humains, leurs actions et leur environnement socioculturel immédiat et lointain, toute évidence ; les *Beembe* s'imaginent, que, les êtres spirituels appelés *Mikisi*, lorsqu'ils sont encore invisibles, peuplent tous les endroits de la société qui paraissent peu ordinaires. Ils deviennent des *Bankita* quand ils s'incarnent ou revêtent le corps physique. Puis, les *mikisi* s'identifient aux individus ou personnes qui ont fait objet de leur choix et qui portent des noms les rattachant à ces divinités.

Dans cette société, les *mikisi* travaillent pour s'assurer que les équilibres psychologiques et moraux sont vécus par tous les humains qui habitent ladite société. Ces *mikisi* sont donc les bienvenus chez les *Beembe*, car ils contribuent à ramener l'équilibre tant souhaité par toute la société lorsque celle-ci se trouve menacée par de nombreux facteurs internes ou externes. Ce sont donc les garants de la protection de la société. Le rôle des *mikisi* est bien explicité par M. Cl. Dupré (1974, p. 56) qui a observé les mêmes pratiques chez les *Teke-laale* (des districts de Mouyondzi, Kingoué et Tsiaki), voisins des *Beembe* dans la Bouenza. Mais prudemment, elle a mis en avant l'hypothèse de l'existence de plusieurs variantes possibles de cure entre les sociétés qui pratiquent le culte *mukisi*.

La littérature historique des *Beembe* montre la place sociale des *mikisi* dans la sphère médicale. Ces *mikisi beembe* sont très impliqués dans la recherche des solutions, face aux maladies qui déséquilibrent la société. Les cultes en foisonnement, organisés par les officiantes (*nganga* ou prêtresses) spécifiquement des femmes, sont une preuve évidente des relations ou connexions des humains au monde des esprits et de ce que ces *mikisi* apportent à la société comme thérapie, dans le domaine complexe de la santé. J. F. Yekoka et S. R. Kaya Bilala, (2020, p.242) ont souligné dans leur étude aux *mikisi* chez les *Koongo* que :

L'enthousiasme et l'engouement collectifs suscités par ce culte montrent ce que la bonne santé représente aux yeux de tous, car le succès économique et l'ambiance sociale dépendent logiquement de l'équilibre individuel et collectif. Ce principe existentiel a guidé la vision du monde kongo à puiser dans son savoir endogène les finasseries nécessaires face au drame de la vie. Pour soigner le corps malade, en effet, les Kongo se sont tournés vers des ressources naturelles, ainsi que vers les forces primordiales représentées par les génies du clan et d'autres divinités présentes dans leur registre culturel. Ces entités répondent au nom générique de *mukisi*.

Le mystère qui entoure la guérison des corps malades dans le *mukisi* est grand. Il constitue un enjeu essentiel qui ne peut s'expliquer et s'admettre qu'à travers l'outil de la croyance. On a le sentiment, a priori, que le pouvoir magico-religieux des prêtresses du *mukisi* conférés par les divinités est omnipotent, au point d'apporter à la société les solutions attendues, devant le drame de la maladie J. F. Yekoka et S. R. Kaya Bilala, (2020, p. 248).

8.3.6. Les relations entre les porteurs des noms et les divinités

Dans cette société traditionnelle, lorsqu'un *Beembe* porte un nom, le lien est tout de suite établi avec l'origine socioculturelle de celui-ci. Il porte en même temps la signification anthropologique et historique que révèle ce nom. Les *Beembe*, en attribuant des noms à leurs enfants, étaient conscients qu'à partir d'un nom, toute personne avertie pouvait donc comprendre la signification, le sens de ce nom pour comprendre en même temps le statut spirituel de la personne détenteur de ce nom. En s'appuyant sur les propos de E. Ntamba (2023, E. O. n°12) on peut comprendre que :

Chez les *Beembe*, tous les enfants qui naissent dans des conditions particulières, portent aussi des noms particuliers qui expriment le rapport entre le nom et son origine. Dans la plupart des cas, ces naissances sont soit liées à des divinités (dans ce cas on les considère comme les génies revêtus du corps humains), soit à des circonstances inattendues, qui permettent à la société d'admettre et de considérer cette naissance comme étant extraordinaire (hors du commun des mortels, c'est-à-dire ce qui relève d'un mystère).

A partir du moment où la conception de l'enfant donne lieu à une interprétation imaginaire et historique des liens qui unissent les humains et les divinités, celui-ci (le nouveau-né) portera un nom le liant à cette divinité. C'est le cas de *Buunsi*, nom propre d'une personne dont on attribue son origine mystérieuse à une maladie qui porte ce nom, ou à un *mukisi* spécialisé dans les traitements d'une maladie bénigne, ou encore suscité par des divinités du nom de *Buunsi*.

Il faut signaler que tous les nouveaux nés qui reçoivent les noms de divinités ne deviennent pas tout de suite des devins. Sinon, on pourra être tenté de croire que tous les devins sont nés dans des circonstances qui ont permis l'attribution de leurs noms d'origine supranaturelle. Or, il existe dans une certaine mesure des enfants qui reçoivent des noms similaires, mais leurs rapports avec les divinités sont loin d'être une réalité. A cause d'une maladie, un patient soigné peut attribuer à sa descendance un nom qui révèle simplement les sentiments de reconnaissance que l'on doit ou éprouve à l'égard de la prêtresse qui l'a soigné et de ce fait guéri. Parfois, il peut s'agir d'un enfant qui a souffert de cette maladie. Pour sa guérison, l'enfant est initié au *mukisi* responsable, en lui faisant subir des cérémonies rituelles jusqu'à sa totale guérison. Une fois chose faite, ce dernier reçoit le nom qui le lie à la divinité concernée.

De cette manière, tous les enfants nés *nkita*, c'est-à-dire des nouveau-nés à qui l'on attribue le nom de *Nkita* ou *Kinkita*, ne sont pas tous des *nkita* (génies)¹⁴⁵. Les noms donnés dans les circonstances divinatoires ou issus à la suite d'une action des divinités, sont des noms qui portent à la fois un poids anthropologique et religieux. Plusieurs croyances sont développées à ce stade. Il peut s'agir, dans un premier cas, de la croyance aux aïeux, c'est-à-dire celle qui le lie aux ancêtres du groupe, comme ils sont appelés dans la société les

¹⁴⁵ *Nkita* ou *Kinkita* est un nom que l'on donne à un enfant né dans les circonstances qui font remonter son origine aux *mukisi* ou *bankita* (génies). Cependant tous les enfants qui portent ce nom ne sont pas ipso-facto des *Kinta* ou *Bakinta*, des *Nganga* des *mukisi*.

bakuyu, les défunts. Dans un second cas, il est question de la croyance aux *mikisi*, des forces supranaturelles qui peuplent leur univers spirituel. Dans cette société, la conscience ou croyance populaire, conduisent la société toute entière de s'appuyer sur cet imaginaire populaire. En effet, les *Beembe* bâtissent et organisent leur société en se fondant sur les principes des croyances et des codes de fonctionnement de leur société. Le nom a une influence sur la vie d'une personne. Tel est le nom, telle est la personne. A ce niveau, les *Beembe* précoloniaux avaient une maîtrise et une bonne ou forte connaissance sur la définition, la signification, le sens, le symbolisme et la personnification des noms. La donation d'un nom répondait à plusieurs critères et aspects culturels et religieux.

Dans l'imaginaire populaire *beembe*, les *mikisi* sont en relation permanente avec les humains et avec leur milieu. Cette situation de relations hommes et esprits ou génies conduise les humains à attribuer à leur descendance des noms en rapport avec la divinité concernée. Le nom marque la personnalité de l'individu. Une personne est assimilée à son nom. Nous pourrions dire en ce moment que, tel est le nom, telle est la personne porteuse de ce nom. Ainsi, la renommée ou l'influence d'un nom peut traverser des villages, des contrées, des âges, des générations. Cela dépend aussi de la renommée du *mukisi* ou des génies à l'origine de ce nom.

Lorsqu'on prend par exemple le nom *Bunsi* ou *Bunzi* : est un nom féminin que l'on accorde à une fille qui a souffert des infections suivant la gravité des maux subis par la malade. *Buunsi* est donc le nom de l'un des plus virulents des *mikisi* qui sévirent partout et affectèrent ses victimes de rhumatismes et d'arthrite. J. Van Wing (1959, 138) fait une description du rite destiné à soigner les patients atteints de cette maladie. Avant de soigner le patient, le *nganga mbusi* exige de son client une natte et un coq, si le malade est du sexe féminin, il exige une poule. Les feuilles et les plantes sont respectivement mises dans deux canaris distincts, dans lesquels le devin crache du kaolin préalablement mâché ; d'une incision faite à une patte de poulet, ce dernier verse un peu de sang dans chaque récipient, dans lequel il ajoute ensuite un peu d'eau. Puis recouvert d'un pagne, le malade effectue une fumigation avec chacun de ces deux mélanges chauffés et portés à ébullition. C'est de cette manière que le patient était soigné.

Un autre nom, *Makimuna* : qui signifie ne pas reconnaître quelqu'un ; ne rien comprendre à sa manière de faire. En d'autres termes, ce nom signifie il m'étonne de plus en plus. Il est attribué à la personne qui peut se demander anxieusement qui peut bien imiter la voix d'une personne connue. Il y a des *mikisi* qui ont comme mission dans la société de venir étonner, en bien ou en mal, la société toute entière. C'est le rôle de *Makimuna*, s'étonner. D'ailleurs Kaya Biambou (2023, E. O. n° 1) nous a affirmé que :

dans cet ordre d'idées, il y a *Mbuumba* : qui est un nom d'homme ; il devient *Mbuumbu* chez la femme. Dans un premier aspect, il correspond au nom de python, symbole de puissance et de pérennité, auquel *Mbuumba* la personne humaine qui porte ce nom est fréquemment assimilé. Dans un second aspect, de la tradition *beembe*, ce nom renvoie au terme regrouper, rassembler (*mbuumba*), il protège le possesseur de ce nom et même les membres de son groupe en entourant la case d'un cercle magique que ne peuvent franchir les sorciers supposés. Cette protection reste permanente de jour comme de nuit.

Le troisième et dernier aspect de ce nom, le met en rapport avec deux types des *Bakisi* (*mikisi*), ceux qui sont désignés sous le nom de *Mbuumba* n'ont pas été clairement définis. Sans doute faut-il voir dans ces appellations les deux modalités d'action d'une seule et même entité originelle dans lesquelles la tradition ne voit aujourd'hui que deux *bakisi* distincts. Son action est purement préventive et constitue une protection efficace contre les sorciers, particulièrement recherchée par ceux qui, pressentis pour occuper des charges

politiques importantes, se savent en butte à de dangereuses rivalités. *Mbuumba*, qui est une divinité (*mukisi*) désigne une maladie caractérisée par les infections digestives, atteint souvent les nouveau-nés. Pour les soigner, on fait appel à un devin guérisseur Nganga *mbuumbu*. Ce dernier invoque le *mukisi* responsable pour soigner le malade. Quand la situation est grave, le nouveau-né portera ce nom et sera initié au *mukisi* responsable, en langue *beembe* « *kubiala mbuumba* ». *Mbuumba* affecte ses victimes de troubles digestifs divers mais accorde aussi la fécondité aux femmes et est fréquemment invoqué à ce titre. Les fonctions de ces *bakisi* sont attribuées par K. Laman, de façon précise et détaillée à une seule et même Force dénommée *Mbumba* (K. Laman, 1936, p. 113).

S'agissant du nom *Mpata*, il signifie imiter servilement. Ce qui revient à vouloir ressembler à quelqu'un en contrefaisant ses manières (vouloir se faire passer pour ce que l'on n'est pas). Ce nom établit un lien avec la divinité, comme si les parents disaient au nouveau-né veux-tu te faire passer pour un dieu, *Mpata* est une personne qui est obstinée à accomplir ou avoir une chose impossible à obtenir. C'est celui qui s'obstine à un travail au-dessus de ses forces et qui se repose difficilement (J. Van Wing, 1959, p. 181).

Nkita, par contre, nous rappelle un nom attribué à un enfant né dans les mêmes circonstances que les jumeaux. J. Van Wing (1959, 130) qui a travaillé sur les *Kongo* des trois pays de la sous-région¹⁴⁶ (Angola, République Démocratique du Congo et République du Congo) a signalé que les *bankita* sont des personnes ayant subi une mort violente. On fait allusion aux ancêtres du commencement et qui d'après la tradition orale ont péri pendant les épisodes de guerres, ou par assassinat et peut-être même par le suicide. Le nom *Nkita* est donné à un enfant considéré hors du commun des mortels. De ce fait, lorsqu'un enfant ou une femme porte le nom de *Nkita*, la personne est sensée être en contact avec les esprits appelés *bankita* (divinité) qui ont leurs demeures dans les forêts vierges et les rivières, désigne la chance ou un personnage imaginaire, c'est-à-dire un génie des eaux qui habite les rivières. C'est le type de chance exceptionnelle qui fait échapper l'individu d'un extrême péril. Elle est donc un nom féminin attribué à la spéciale de protection des jumeaux ou aux ancêtres.

Leembe est le nom qu'on donne à un nouveau-né future prêtresse d'une société exotérique de la société *beembe* du nom de *Leembe* ou *maleembe*. *Leembe* est donc une personne qui travaille à la recherche et à la poursuite de la paix qui est son objectif principal. Dans toute ce qui la concerne, il n'y a rien de la violence de ce qui se trouve dans le *nkondi*, une autre société exotérique. Il est tout de douceur. *Leembe* est capable de rétablir les équilibres psychologiques perturbés, en utilisant des moyens pacifiques de la persuasion. Selon nos informateurs, *Leembe* mène une existence austère et disciplinée, sans perdre de vue que le but de son existence est celui de travailler à la construction de la paix, d'abord à l'intérieur de soi, puis autour de soi. Son influence sociale est considérable, elle permettait à la société de se servir de cela comme fondement de l'éthique même des chefs des groupes (B. Nkombo, 2023, E. O. n° 11).

Conclusion

Les propres *beembe* qui ont un lien avec les divinités, étaient donné dans des circonstances qui rappellent leurs origines en rapport avec les divinités concernées. Ces noms avaient une influence sur la vie de son porteur. A ce niveau, on pourra dire que tel

¹⁴⁶ La sous-région, ce terme renvoie à la région de l'Afrique centrale, considérée comme territoire des peuples *Koongo*.

est le nom, telle est son possesseur. Cela conduisait les *Beembe* précoloniaux à posséder la maîtrise, la bonne et forte connaissance des aspects liés à la donation, la signification, la définition et le symbolisme des noms propres des personnes dans leur univers. La donation d'un nom répondait, à cet effet, à plusieurs critères et aspects tant culturels, sociaux, anthropologiques et historiques. Nous pouvons dire que dans l'imaginaire populaire *beembe*, les *mikisi* sont en relation permanente avec les humains et avec leur milieu. Cette situation dépeint l'existence des relations hommes et esprits ou génies, ce qui permet aux humains d'attribuer à leur descendance des noms propres en rapport avec les divinités qui leurs rappellent l'origine du nom qu'on attribue au nouveau-né. Alors, le nom marque l'existence, la vie quotidienne, la personnalité et le statut social de l'individu. Nous avons été conduit à partager la conception *beembe* selon laquelle « tel est le nom, telle est la personne porteuse de ce nom ». Ainsi, la renommée ou l'influence d'un nom propre peut traverser des contrées et des âges ou des générations. Mais ce processus va connaître des perturbations avec l'irruption au sein de la société *beembe* du colonisateur français avec sa visée civilisatrice, celui-ci va bouleverser complètement les mécanismes de donation et de considération des noms dans la société *beembe* en particulier et dans toutes les sociétés africaines en générale. Avec cela, désormais les *Beembe* sont soumis aux méthodes et à la pratique occidentale sur la donation des noms à leurs progénitures.

Sources orales et références bibliographiques

Sources orales

N°	NOMS PRENOMS	ET	DATE	LIEUX	SUJETS DE L'ENQUETE
1	KAYA DIAMBOU		22/02/2023	Nkayi	Les relations entre les porteurs des noms et les divinités
2	KIMAMA Philippe		13/06/2023	Pointe-Noire	La définition du nom propre et sa signification chez les Beembe
3	KONGO Marie	Anne	10/7/2023	Madingou Gare	Le statut ou les considérations socioculturelles du porteur de nom
4	MAMPEMBE Véronique		12/07/2023	Moutélé	La place des divinités dans l'univers socioculturelle et supranaturelle beembe
5	MPORO Elisabeth		12/05/2023	Loutété	Les relations entre les porteurs des noms et les divinités
6	NGOMA MBOUKOU Ulrich		08/07/2023	Brazzaville	Le statut ou les considérations socioculturelles du porteur de nom

7	NGOMO MFOUTOU Jean Serge	12/07/2023	Moutélé	La définition du nom propre et sa signification chez les Beembe
8	NGOUNGA Yvonne	13/05/2023	Loutété	La place des divinités dans l'univers socioculturelle et supranaturelle beembe
9	NIANGUI NGOMA Lucien	10/06/2023	Brazzaville	La définition du nom propre et sa signification chez les Beembe
10	NKAYA Severin	12/06/2023	Pointe-Noire	La définition du nom propre et sa signification chez les Beembe
11	NKOMBO Blanchard	11/06/2023	Brazzaville	La place des divinités dans l'univers socioculturelle et supranaturelle beembe
12	NTAMBA Edouard	14/05/2023	Loutété	Les relations entre les porteurs des noms et les divinités
13	MBIMI Laroche	Guy 12/06/2023	Pointe-Noire	Le statut ou les considérations socioculturelles du porteur de nom

Bibliographie

- Adam J. J. (1969), *Dictionnaire ndumu - mbede - français et français - ndumu - mbede, petite flore de la région de Franceville (Gabon) grammaire ndumu – mbede*, 1969, archevêché de Libreville (Gabon), p. 656.
- Bouquet A. (1969), *Féticheurs et médecines traditionnelles du Congo (Brazzaville)*, ORSTOM, n° 36, ORSTOM, Paris, p. 305.
- Butaye (Révérent Père.), (1910), *Dictionnaire Kikongo-Français et Français-Kikongo*, 1 vol., in 16, J. de Meester Ed. Roulers, xciv-1183.
- Calloch (Révérent Père). 1911, *Vocabulaire Français-Ifumu et Grammaire*, Genthner Edit., Paris, p. 346.
- Dupré M.C. (1974), « Les femmes Mukisi des Téké Tsaayi. Rituel de possession et culte anti-sorcier (République populaire du Congo) », *Journal de la Société des Africanistes*, tome 44, fascicule 1, p. 53-69.
- Jacquot A. (1981), *Études beembe (Congo). Esquisse linguistique. Devinettes et proverbes*. Travaux et Documents de l'Orstom, N° 133, Paris, p. 320.
- Kala-Ngoma B. (1990), *Les Beembe (Congo) : XVIIIe-XIXe siècles. Esquisse des dynamiques d'intégration, de différenciation et d'individualisation d'une société lignagère*. Thèse pour le Doctorat d'Histoire., Paris, Sorbonne, p. 547.
- Kaya Bilala S. R. (2017), *La société beembe à la veille de l'installation coloniale française au Congo du XVIIIe au début du XXe siècle*. Thèse de doctorat unique, Université Marien Ngouabi, FLASH, Brazzaville Congo, p. 335
- LAMAN K. (1936), *Dictionnaire Kikongo-Français*, Librairie Falk et Fils, Bruxelles.
- Ngoïe-Ngalla D. (1988), « Les koongo de la vallée du Niari : Mentalité, sensibilité et comportements », *La Semaine Africaines*, Brazzaville, Congo, n°1882, p. 6-7.

- Niangui Goma L. (2013), « Système de dation et valeur éducative des noms chez les Beembe du Congo-Brazzaville », *Cahiers Congolais d'Anthropologie et d'Histoire*, n° 16, Juin Brazzaville, p. 149-162.
- Van Wing J. (1959), *Etudes bakongo. Sociologie. Religion. Magie*, Desclée de Brouwer, Bruxelles, p. 310.
- Yekoka J. F. et Kaya Bilala S. R. (2019), « Le mukisi en pays kongo de la vallée du Niari (république du Congo) : du culte à la guérison féminine des corps malades du XVIIIe au XXe siècle », in *Actes du colloque Pluridisciplinaire*, 07 & 08 novembre 2019, Editions SYDO, Université Poleforo Gon Coulibaly de Korhogo Côte-d'Ivoire, p. 239-259.
- Zidi J. (2013), « Sens et symbolisme du terme kongo », *Cahiers Congolais d'Anthropologie et d'Histoire*, n° 16, Juin Brazzaville, p. 37-50

8.4. L'approche littéraire des anthroponymes héroïques émanant des traditions martiales kabiye

Yao TCHENDO
Université de Kara -Togo

Introduction

Dans les communautés traditionnelles africaines, l'oralité est le mode de conservation et de transmission de la pensée des peuples. Les genres littéraires oraux, tels que le chant, le proverbe, le conte et plus fréquemment le nom, constituent un dépôt culturel millénaire qu'il convient d'étudier en vue d'une quête de sens. L'onomastique des anthroponymes kabiye révèle un pan de l'histoire ou de la culture de la société dans laquelle le porteur du nom est né. Que ce soit les prénoms de naissance ou les surnoms qui deviennent des patronymes au fil du temps, leur sémantisme remonte aux heures sombres ou glorieuses de la famille du porteur ou de l'histoire du peuple kabiye.

Quels sont les circonstances de l'émergence des noms héroïques chez les Kabiye ? Pourquoi établit-on l'analogie entre les porteurs de ces noms et les éléments de l'écosystème dans cette construction nominale ? Quelles sont les implications littéraires de ces noms dans la culture kabiye ? Il s'agit donc, dans cet article, d'expliquer l'origine, la morphologie et le sémantisme de ces éco- anthroponymes donnés aux héros dans les communautés kabiye à la suite de la pratique des traditions martiales.

L'étude du langage, de la morphologie et du style de ces noms a permis de mettre en évidence le caractère littéraire de cette construction nominale. Pour ce faire, nous nous sommes appuyés sur l'approche anthropologique, en se basant sur la théorie d'analyse des noms proposée par Bomberger (1982), pour qui les noms propres des personnes forment « *un système classificatoire dont l'étude permet de cerner les principes(...) selon lesquels une société regroupe et distingue les individus(...), un système de symboles dont l'analyse révèle des valeurs et les enjeux qui se greffent sur l'identité individuelle et collective.* » Ce choix s'explique par le fait que les anthroponymes héroïques l'un de plusieurs types d'anthroponymes de la nomenclature nominale kabiye. De plus, cette approche prolonge l'ethnolinguistique de Calame-Griaule (1977) qui inclue la littérature orale dont l'approche sollicite la linguistique et l'ethnologie. De fil en aiguille, l'ethnostylistique théorisée par Mendo Zé (2010) et exploitée par Nguessan (2015), nous a permis d'interpréter stylistiquement les artifices rhétoriques contenus dans ces anthroponymes particuliers. Notre démarche a consisté d'abord à recenser des anthroponymes héroïques les plus connus. Ensuite, nous avons fait un recoupement de leurs sens ou de leurs significations que des personnes ressources que sont les notabilités des cantons cibles (Tchitchao, Kouméa et Lama) nous ont donnés, le choix de ces cantons étant motivé par leur différence dialectale.

8.4.1. De la pratique des traditions martiales à la dation des anthroponymes héroïques

Toutes les communautés s'identifient par la pratique des coutumes dont elles sont dépositaires. Multiples, catégorisées et hiérarchisées, ces pratiques religieuses et folkloriques confèrent l'identité culturelle à chaque peuple.

8.4.1.1. Les traditions martiales en pays kabiye

Le peuple kabiye, de par ses dialectes et ses coutumes ancestrales est pluriel. Notre approche littéraire y afférent concerne le groupe ethnique kabiye de la préfecture de la

Kozah (au nord du Togo) où on note des pratiques presque identiques dans les cantons qui la constituent. Parmi les nombreuses pratiques traditionnelles qui rythment l'année rituelle kabiye de la Kozah, nous avons jeté notre dévolu sur celles dans lesquelles le combat ou le défi constituent l'enjeu et qui génèrent par conséquent des noms héroïques que nous entendons analyser sous l'angle littéraire.

8.4.1.1.1. La lutte Evalaa

C'est un rituel initiatique annuel dont la genèse remonte se perd dans les récits mythologiques du peuple kabiye de la Kozah. Ce sport martial serait né de la nécessité de la préparation physique et morale du jeune garçon censé défendre son foyer et sa tribu en cas d'attaque. Aussi en situation de guerre, il pourrait pratiquer la lutte Evalaa lorsque la rupture du stock en armes expose les belligérants au coude à coude. Ce sport qui consiste à empoigner et à mettre à terre son challenger ou parfois son ennemi, est donc exclusivement masculin même si les petites filles le pratiquent en dilettantes. Cette lutte se pratique durant trois ans pendant lesquels l'initié doit faire preuve de vigueur, d'endurance d'agilité en vue de se faire un nom dans la communauté. En effet, vu les motifs et l'efficacité de la pratique, la lutte Evalaa a acquis très tôt le statut de rite que les garants des us et coutumes font observer de génération en génération. Les rituels de cette initiation débutent en mars pour prendre fin dans la première moitié du mois de juillet (qui correspond au moment d'abondantes pluies) avec les empoignades dans les arènes bondées de supporters et de spectateurs qui, par leurs chants et danses, en marge et dans l'arène, encouragent les acteurs. Devenu, dès lors un rite initiatique, Evalaa a acquis une dimension religieuse d'où l'obligation de faire des sacrifices aux entités spirituelles (esprits protecteurs, mânes des ancêtres...). Toutefois, Il faut relever l'aspect non sacrificiel de l'immolation des chiens dont la viande doit être consommée sur les lieux d'initiation (rocs sanctuaires) par les initiés durant les trois ans. La viande canine est prescrite exclusivement aux initiés chez les kabiye de la Kozah à cause de ses vertus supposées énergisantes durantes. Le chien est offert à l'initié à l'orée de la première année de l'initiation par son oncle maternel qui, chez les Kabiye, a tous les droits sur son neveu. Puisque toute œuvre humaine est évolutive, la mouture actuelle de cette pratique traditionnelle est sortie de ses buts originels pour se focaliser sur les événements subsidiaires de la lutte Evalaa. Heureusement, ces manifestations qui ont des visées économiques ou politiques, ne sauraient reléguer au second plan la quintessence du rituel : la promotion de la bravoure et de l'héroïsme. En effet, Evalaa constitue une occasion pour les lutteurs d'obtenir une renommée personnelle, mais aussi de rendre célèbre le nom de leurs familles, de leurs clans ou villages par le biais des gloses, des poèmes et des chants que génèrent qui vantent les prouesses des meilleurs lutteurs.

8.4.1.1.2. La danse Habiye

Formé de la contraction de deux noms kabiye : (Hama : miracle, magie) et (bayè : danse), Habiye signifient littéralement la danse miraculeuse/la danse magique, cette danse qui ne concerne que ceux qui ont le don de voyance mystique, consiste en une démonstration des pouvoirs mystiques, en un défi au rythme des tam-tams particuliers, exécutés uniquement en pareille circonstance, une fois tous les cinq ans ou tous les trois ans, selon les villages. L'un des buts de cette danse selon Tchelim (2004, p.19) rejoint celui des Evalaa :

Evalaa vise à parfaire l'assise des règles de préséance fondées, après celles sur l'âge de puissance physique, sur la puissance spirituelle. Ici aussi, seront repérés les éléments qui devront être à la pointe de la défense de la communauté en cas de menaces extérieures notamment.

Aussi, au cours de cette danse, ceux dont les miracles sont-ils indiscutablement frappants sont non seulement portés en triomphe, mais ils acquièrent une renommée et par conséquent, ils inspirent respect et crainte dans le village. Il faut noter que seuls les voyants dont le pouvoir mystique est positif, participent à cette danse. Ceux qui ont commis des actes de sorcellerie n'y participent pas, malgré leurs pouvoirs mystiques avérés.

8.4.1.1.3. La chasse rituelle

En pays kabiye, la chasse est ritualisée depuis la nuit des temps. Une danse circonstancielle est organisée à cet effet avant et après l'événement qui débute en mars pour prendre fin en avril, suivant un calendrier cynégétique immuable et bien maîtrisé dans tous les villages de la Kozah. En effet, six chasses, ayant chacune un nom propre¹⁴⁷ et sa zone bien délimitée, se programment selon un ordre immuable chaque année, entre mars et avril, en pays kabiye. Si la plupart, se déroulent séparément dans chaque village ou canton, la dernière chasse appelée Tchaou, se caractérise par son point de chute unique qui se trouve aux confins du canton Tchitchao que longe la rivière Kara. Massues aux mains pour les plus jeunes, arc et carquois en bandoulière, pour ceux qui ont un certain âge, les chasseurs investissent le matin, le site retenu et bien connu pour chaque chasse. Dans la soirée, ils regagnent les habitations, au rythme des chants circonstanciels à la louange des dieux qui ont permis de tuer les gros gibiers qu'on exhibe en dansant. Rejoints entretemps dans la célébration des héros du jour par les enfants et les femmes, venus les accueillir avec de l'eau à la main, les chasseurs exhibent les gros gibiers qui seront dépecés et distribués dans tout le clan du tueur dont l'oncle maternel dispose de la part du lion. Quant aux petits gibiers, ils sont destinés à l'oncle maternel qui doit s'acquitter d'une cérémonie d'hommage à son neveu à l'orée de la saison cynégétique prochaine.

A part les chasses rituelles appelées (laking), il existe aussi une chasse pratiquée individuellement par les professionnels (Egbandou). Celle-ci n'est pas rituelle et serait née du brassage des Kabiye avec les peuples voisins, notamment les Tem.

8.4.1.1.4. Les anthroponymes héroïques émanant des traditions martiales

Le peuple est connu pour ses coutumes initiatiques ou religieuses basées sur le combat, la compétition ou le défi. L'onomastique des anthroponymes kabiye révèle que certains sont attribués aux héros qui se sont illustrés dans la pratique de certaines traditions dites martiales. Il est donc judicieux d'étudier la genèse et la motivation de la dation de des noms dits héroïques à ceux qui s'illustrent dans ces pratiques coutumières.

8.4.1.1.5. Origine rituelle des anthroponymes héroïques

La dation des noms à certaines personnes est tributaire de l'excellence ou de la bravoure dont elles ont fait montre au cours de certaines coutumes martiales, notamment

pendant la lutte Evalaa, la danse Habiyè et la chasse rituelle. Parlant des circonstances rituelles de la dation de certains noms kabiye, Awizoba (2023, p.78) écrit :

Le choix conscient d'un nom ne se fait pas par hasard. Il existe des critères qui ne sont pas autres que les circonstances de la vie en général, mais surtout le parcours initiatique et professionnel du jeune homme. Les circonstances favorisant l'émergence des anthroponymes de la faune et de la flore sont la lutte, la culture en communauté, la chasse initiatique.»

Ainsi, les meilleurs lutteurs prennent les noms de Tooyou : (lion) ou Kpoou/ Kpooubiyé: (tigre, le petit du tigre). Ces deux noms qui réfèrent au lion ou au tigre sont attribués aux meilleurs lutteurs que l'on porte en triomphe et que l'on couvre de félicitations et d'hommages à travers l'improvisation des poèmes ou chansons circonstanciels. La naissance de ces zoo-anthroponymes attribués aux champions de lutte se comprend par le rapprochement qu'on établit entre la vigueur et l'invincibilité de ces fauves et les qualités des héros.

La danse Habiyè quant à elle, génère les noms tels que : Mangbaraa, Maglaa et Kilim (qui connotent l'idée de celui qui surpasse), Pidabi (qui veut dire celui qui ne peut cuire, celui qui reste cru malgré la cuisson), Ming (signifie le feu), Kpenzou (c'est le piment. Il renvoie au goût brûlant qui suscite l'indigestion de cette épice et par ricochet la difficulté qu'éprouvera celui qui osera ingérer le porteur du nom). Ces noms attribués aux meilleurs prestataires de Habiyè révèlent leur caractère invulnérable face aux éventuelles attaques des sorciers.

Enfin, la chasse génère le nom Egbam qui connote l'héroïsme du chasseur qui, grâce aux dons surnaturels exceptionnels, parvient à tuer les gros gibiers, notamment les bêtes féroces qu'un homme ordinaire ne saurait affronter. Hélim (qui signifie le vent ou l'air), quant à lui, est attribué, en référence à la vitesse du vent ou de l'air, aux chasseurs qui sont très rapides dans la poursuite du gibier. Les noms des animaux tels que Toyou (lion), Kpoou (tigre) et Sowou (léopard) sont aussi attribués aux hommes, par analogie à la férocité et à l'avidité de ces fauves qui ratent rarement leurs proies. Kpélou (épervier) et Makiyè/ Kézié (l'aigle) sont attribués aussi aux chasseurs adroits et habiles, en référence à la dextérité et la précision qu'on retrouve chez ces oiseaux rapaces tant redoutés par les éleveurs de leurs proies qu'est la volaille

Tous ces zoonymes, ces dendronymes et ces noms de minéraux qui sont au départ des noms communs, désignaient des espèces animales, végétales et des composants minéraux, changent de statut nominal pour acquérir celui de noms propres de personne qui identifient personnellement leurs porteurs. Ceux-ci vont influencer, au fil du temps, le baptême des nouveau-nés pour populariser ces éco-anthroponymes.

8.4.1.1.5. La popularisation des éco-anthroponymes héroïques

La construction nominale sur fond d'analogie aux éléments de l'écosystème r tels que le lion (Tooyou, Tou, télou, komou, Ming..) ou simplement sur les lexèmes, à l'image de (Kilim, Pidabi, Mangbaraa, Manglaa, Abalou..), font des émules dans la société kabiye où l'héroïsme passe pour être la première des vertus cardinales, comme en témoigne le foisonnement des traditions martiales dans cette culture. Dans ce dessein, les dimensions superstitieuse et symbolique occupent une place de choix dans le baptême des nouveau-nés. En effet, dans l'imaginaire des sociétés africaines, le nom influence le destin du sujet qui le porte. C'est pour cette raison qu'au baptême, les parents attribuent des noms héroïques aux bébés. Il en est de même des motifs de la dation des noms théophores ou des éco-anthroponymes qui métaphorisent les éléments relevant des règnes végétal, animal et minéral. En somme, en donnant ces noms aux nouveau-nés ou en s'appropriant de tels

noms, les parents ou le sujet adressent une prière à Dieu, expriment un vœu de voir la vie d l'enfant ou sa vie s'accomplir comme celle de son référent, comme le soutient Awizoba (2023, p.80) : « *Sous un angle purement symbolique, l'animal ou l'arbre auxquels l'on s'identifie, incarnent des valeurs certaines que l'Homme convoite.* » Fort de ces superstitions, les éco-anthroponymes foisonnent, qui pour exprimer un vœu ou une prière au maître des destinées, qui pour terroriser les éventuels ennemis. Ainsi, la bravoure et l'héroïsme dans la vie et surtout dans la pratique des coutumes martiales guident la dation des lexèmes nominaux et éco-anthroponymes suivants : **Sans tons (courbe mélodique)**

habije
 tɔɔjʊʊ
 pajɛ
 ɛgbandʊ
 kpou
 miŋ
 maŋgbaraa
 magilaa
 kilum
 kpenzʊʊ
 pɪdaabu
 ɛgbam
 kezie
 tuu
 kpeluu
 makɪyɛ
 heelim
 sɔʊ
 teluu
 komuu
 abalʊ
 agati

Abalo/Abalou : (garçon, homme mâle), symbolise la virilité ou la témérité.

Pidabi : (que ça ne cuise jamais), insinue qu'on est incurable ou l'enfant à qui on donne ce nom sera spirituellement très puissant et restera intact à n'importe quel degré de cuisson. En clair, aucun sorcier ne pourra attenter à sa vie.

Mangbaraa/Maglaa/ Mangazi : (c'est moi qui surpasse). Ce nom signifie celui qui surpasse, spirituellement ou physiquement, tout le monde.

Télou (le baobab) : on l'attribue à un bébé ou on le prend parce qu'on est costaud, trapu et indéracinable. Ceci insinue l'idée de robustesse, de résistance ou de longévité.

Komou (le kapokier): géant et robuste comme le kapokier ou l'éléphant.

Toyoun/ Kpowou/Kpowoubiyé (le lion, le tigre, le tigreau) : téméraire et redoutable comme le lion, le tigre et par héritage le tigreau.

Ming (le feu): irrésistible et ravageur comme le feu,

Hélim (le vent, l'air) : impétueux, irrésistible ou rapide comme le vent.

Kézié/Kpélou (l'épervier/l'aigle) : rapide et habile comme l'aigle ou l'épervier.

Ainsi, tous ces éléments qui génèrent le nom propre constituent des symboles de l'héroïsme, une valeur tant chérie dans la culture kabiye marquée par des traditions martiales.

8.4.2. La littérarité et des anthroponymes héroïques et le statut actanciel de leurs référents

Outre la fonction de communication, une langue sert de matériau aux performeurs de la parole. Au regard de sa poéticité basée sur sa morphologie, sa profondeur symbolique et sémantique, A. Bogniaho, cité par B. Koudjo (2015, p. 83), élève le nom propre de personne au rang de genre littéraire oral que nombre de critiques littéraire hésitent à lui reconnaître :

Si l'idée est synonyme de l'histoire portée et véhiculée par le nom, l'objectif pour sa part revêt un double aspect en ce sens qu'il doit tout à la fois réduire l'histoire en un mot, quelle que soit sa longueur et l'exprimer d'une manière belle. A telle enseigne que les usagers du nom, en prononçant rien qu'une formule, prennent connaissance d'un contenu et en éprouvent un plaisir esthétique.

Par cette description du nom propre à la quelle Koudjo adhère, ce dernier loue cette trouvaille et retient le sémantisme comme fondement de la création nominale :

Pour avoir réussi cette opération, il est l'un des rares critiques littéraires à avoir fait entrer le nom dans la catégorie des genres de la littérature orale. Sa démonstration de la littérarité du nom procède du postulat que la sémantisation gouverne sa formation et qu'elle se réalise par l'obéissance à une loi cardinale tripartite : une idée, un objet et un style.

Ainsi, l'approche ethnostylistique qui prend en compte l'origine culturelle du texte, permet, selon N'guessan (2015, p.27), de saisir le sens des écarts de construction ou celui des tropes récurrents dans des noms dits héroïques :

L'un des arguments qui ont milité en faveur de la création de l'ethnostylistique est que les textes négro-africains posent des problèmes de production et de réception. Pour interpréter les modalités d'expression des textes, importe de maîtriser les lieux sources afin d'en mieux cerner les traits d'écriture. Ainsi, dans la perspective ethnostylistique, on ne peut pas atteindre à la totalité sémantique du texte africain en faisant fi du contexte référentiel de production, c'est-à-dire l'environnement contextuel, les circonstances et les lieux d'énonciation

8.4.2.1. La littérarité des anthroponymes héroïques

Etant locuteur de la langue kabiye et ayant vécu dans la culture kabiye, l'ethnolinguistique nous permet de comprendre le sens, la signification et les conditions d'émergence des anthroponymes dont la construction est basée sur la stylistique.

8.4.2.1.1. Les figures de construction dans la création nominale

Le style consiste en une actualisation ou une adaptation originales ou personnalisées de la langue dans un contexte. Le style induit un travail littéraire sur la langue selon Buffon () qui personnifie et avec raison, le concept de style « le style c'est l'homme lui-même ». Ainsi, dans la construction des noms, les artifices rhétoriques relatifs à la construction morphologique s'avèrent indispensables en vue de rendre facile la prononciation du nom. Les apocopes, les aphérèses, les syncopes, etc. sont, pour ce faire, utilisées dans la création des noms, notamment ceux qui sont relatifs aux jours de naissance, les noms théophores etc. De même, certains noms héroïques usent de ces figures. C'est l'exemple des lexèmes nominaux tels que :

Akati /Akatou (qui ose ?) qui est une apocope de Akatinam/ Akatou nè ègnotinam ? (Qui ose m'approcher ?) et Mangbaraa/Maglaa (je surpasse) qui également l'apocope de (je les surpasse tous)

8.4.2.1.2. Les tropes

Ce sont les figures de pensée, des figures qui établissent un lien analogique direct entre un comparé et un comparant. Il est donc logique et évident que les règnes animal, végétal et minéral soient sollicités dans la création nominale, car ils constituent non seulement l'environnement de l'humain, mais aussi ce dernier en est un élément constitutif. Ainsi, par métaphore, hyperbole, ironie, entre autres, les hommes prennent les noms des animaux, des végétaux, des minéraux ou la réaction des uns sur les autres. L'intention de celui qui prend ou celui qui donne ces noms est de ressembler, un tant soit peu à l'être auquel le nom fait identifier son porteur. C'est l'exemple des noms métaphoriques et hyperboliques comme Tooyou, Telou, Ming. L'usage de l'hyperbole est évident dans la mesure où le porteur ne saurait se muer en animal, arbre ou minéral ; mais, il voudrait juste s'y identifier, posséder quelques unes de ses caractéristiques. Evoquant les motivations de la dation des zoonymes et dendronymes en pays biali (Nord du Bénin), Sambiéni (2014, p. 115 et 117), mentionne l'usage de la métonymie: « *Il est fait ici d'un style métonymique ; chaque animal symbolise un caractère ou un aspect qui sera celui de l'enfant ... Dans la recherche des qualificatifs pour exprimer la taille, la forme ou toute autre qualification, il est fait recours aux arbres ou aux plantes. L'espèce humaine est comparée à l'espèce végétale.* »

Les aspects littéraires relevés, qu'en est-il de l'implication des noms héroïques dans les créations littéraires orales ?

8.4.3. Les anthroponymes héroïques dans les performances orales

La littérature orale est étant inhérente aux manifestations rituelles, les noms qui en émanent l'impactent significativement, par leur récurrence dans les performances que leur dynamique actancielle.

8.4.3.1. La récurrence dans les performances orales

Sous les effets conjugués de la désertification et de la démographie galopante, plusieurs espèces végétales et animales du pays kabiyè ont disparu. De nos jours, c'est grâce aux séries animalières, les parcs zoologiques et surtout à travers les créations littéraires, telles que les contes, les proverbes, les mythes et les noms que les jeunes connaissent, du moins de nom, ces composantes de l'écosystème qui ont marqué indélébilement l'imaginaire du peuple kabiyè. C'est malheureusement le cas de la plupart des animaux évoqués dans ce travail. Lors des contes ou en écoutant les chansons et les proverbes qui mentionnent régulièrement le lion, l'éléphant, l'aigle...les plus jeunes s'enquière de la morphologie, de l'attitude et des conditions de vie de ces animaux. Les proverbes ou expressions idiomatiques qui suivent illustrent l'influence de ces animaux sur la culture, le vécu quotidien du Kabiyè et par ricochet enrichissent la langue kabiyè :

- La terreur perdure dans l'antre du lion malgré son absence : L'évocation du nom d'un animal ou d'une personne qu'on redoute hante toujours ceux qui en avaient peur.
- Kidnapper/voler/ prendre les lionceaux : commettre l'erreur de commettre un acte périlleux.

- Croire avoir tué l'éléphant : expression ironique qui signifie s'enorgueillir d'un quelque chose qui est loin d'être un exploit.
- Avoir le malheur de tuer l'éléphant : réaliser une prouesse dont on tire peu de célébrité. Cette expression idiomatique fait référence aux honneurs dont on couvre les chasseurs qui tuent les gibiers tels que les biches. Or celui qui tue l'éléphant, n'en aura pas droit à cause du fait que la taille et la masse du pachyderme obligent tout le village à aller le dépecer là où il est tué. Par conséquent, le héros est glorifié.
- Le baobab est déraciné : cette expression en apprenant la mort d'une notabilité ou d'un vieillard

8.4.3.1. Le statut actanciel des référents éco-anthroponymiques dans les genres littéraires oraux

Dans les récits oraux (le conte ou le mythe, le proverbe), le lion et l'éléphant dont les noms sont attribués par métaphore ou hyperbole aux héros, jouent les rôles de roi, chef ou du plus fort parmi les animaux. Dans le conte kabiye, le lion, de par sa voracité, sa violence et son invincibilité joue le rôle de roi de la jungle ou chef des animaux. De même, l'éléphant le joie aussi, grâce à son envergure et sa masse. Leurs décisions sont incontestables et quiconque s'y oppose, s'expose aux châtements cruels. La présence des animaux domestiqués par les hommes s'explique, selon l'épilogue des conte kabiye, par la crainte des représailles de ces deux rois de la jungle auxquels ces animaux, autrefois leurs sujets, auraient désobéi. Le baobab, la pluie, le feu, le vent, entre autres, qui sont récurrents dans la chanson, le proverbe ou le nom, comptent toujours parmi les principaux personnages du mythe et du conte kabiye.

Conclusion

Les anthroponymes héroïques prennent leur source dans les traditions martiales et la popularisation de ces noms s'explique par les superstitions selon lesquelles les porteurs de noms héroïques pourraient devenir héros. Le symbolisme, la signification ou le sens de ces noms nécessitent un travail linguistique, sémiotique et rhétorique qui a donné un contenu sémantique et poétique à l'anthroponymie dont la compréhension est tributaire de la maîtrise de des coutumes du kabiye. Dans le même sillage, la compréhension des anthroponymes héroïques, qu'ils soient des zoo-anthroponymes, des dendro-anthroponymes, ceux émanant des minerais ou les lexèmes, induit la connaissance des traditions martiales, caractéristiques de la culture kabiye. En somme, le rapprochement de la morphologie et les actes des héros aux composantes de l'écosystème débouche sur une nomenclature essentiellement éco-anthroponymique qui colle très bien avec la stature et les performances des héros dans leurs pratiques traditionnelles. Quant à la démocratisation de ces anthroponymes dans la société kabiye, elle tient à la superstition liée à la philosophie du baptême qui emprunte ces noms héroïques pour que les nouveau-né emboîtent le pas aux héros. Cette popularisation est également tributaire des autres créations littéraires, notamment le conte, proverbe, le chant qui rythment le vécu du peuple kabiye.

Bibliographie

- Awizoba E. (2023), « Des anthroponymes issus de la faune et de la flore en Kabiye : sens et portée », *Rilale*, volume 6, Numéro 2, 71- 85

- Bromberger C. (1982), « Pour une analyse anthropologique des noms de personnes », *Langages*, 16^{ème} année, 66, *Le Nom Propre*, 103 -124.
- Calame-Griaule G. (1977), *Langages et cultures africaines : essais d'ethnolinguistique réunis et présentés par Calame-Griaule*, Paris, François Maspero.
- Koudjo B. (2015), *Pour une nouvelle taxinomie de la parole littéraire en Afrique. Problématique des genres de la littérature orale*, Lomé, Awoudy.
- Mendo Z. G. (2010), *Cahier d'un retour au pays natal Aimé Césaire : une approche ethnostylistique*, Paris, L'Harmattan.
- Nguessan A. P. (2015), « La stylistique, une approche dynamique au service du texte littéraire », *Lettres d'Ivoire*, Numéro 20, Juin
- Sambieni C. (2014), *Les noms de naissance. Identité culturelle et conception du monde chez les peuples biali du Nord-Bénin*, Lomé, Awoudy.
- Tchalim T. (2004), *Culture, traditions et droit*, Lomé Editogo.

8.5. Noms propres bibliques dans la fiction concentrationnaire

Séverin NGAKOSSO

Université Marien Ngouabi-Congo

Résumé : Dans la civilisation hébraïque ou juive (ancienne comme moderne), un nom propre de personne n'est pas simplement un mot ou un groupe de mots la désignant. Il est généralement par analogie l'individu lui-même ou sa réputation. La fiction concentrationnaire (notamment le roman) étant à plus d'un titre l'expression de la société ne fait pas fi de cette logique millénaire. C'est ainsi que la présente étude va montrer que pendant la Shoah ou la période de la persécution et de l'extermination des Juifs par les nazis, de nombreux personnages juifs ont fait face au dilemme de porter ou non un nom propre biblique pouvant traduire ou trahir facilement leurs origines puis précipiter leur mort. En somme, son objectif est d'attester que « pendant [la Shoah], l'ambivalence anthroponymique a été à la fois la gloire et le malheur des Juifs » (Gorny, 2003, p. 176) vu leur port ou non d'un nom tiré de *La Bible* ou *Saintes Ecritures*.

Mots-clés : nom propre, biblique, fiction, concentrationnaire

Abstract: In Hebrew or Jewish civilization (both ancient and modern), a person's name is not simply a word or a group of words designating it. It is generally by analogy the individual himself or his reputation. The concentration camp literary creative (including novel), being in more ways than one the expression of society, does not ignore this age-old logic. This is how this study will show that during the Holocaust or the period of persecution and extermination of the Jews by the Nazis, many Jewish characters faced the dilemma of whether or not to bear a biblical name that could translate or easily betray their origins and then hasten their death. In short, its objective is to attest that “during [the Shoah], anthroponymic ambivalence was both the glory and the misfortune of the Jews” (Gorny, 2003, p. 176) given their wearing or not of a name taken from *The Bible* or *Holy Scriptures*.

Keywords: biblical names, concentration camp, novel

Introduction

Au cours des millénaires, les humains ont souvent ou toujours cherché à faire bon usage de leur libre arbitre pour assurer leur survie. Cette constatation est davantage perceptible lors des conflits ou génocides qui, telles des graines charançonnées, gangrènent l'histoire de l'humanité en revenant sans cesse sous forme de permanence, de résurgence ou de rémanence. La fiction ou création romanesque contemporaine en est considérablement alimentée. Cette étude a pour noble dessein celui de faire ressortir les stratagèmes mis en place par certains personnages juifs lors de la Shoah quant au port ou non d'un quelconque nom extrait de *La Bible* et rappelant somme toute leurs origines. Comment se sont-ils réellement pris pour se tirer d'affaire devant leurs bourreaux antisémites? A cet effet, à l'aide du roman dit des camps, nous verrons d'une part le dilemme du choix d'un nom biblique comme gage de survie par certains Juifs durant la Shoah puis d'autre part les retombées de son refus. En d'autres termes, nous scruterons le comportement diamétralement opposé devant les antisémites/nazis de deux catégories ou groupes de personnages juifs portant des noms propres bibliques

Vu sous cet angle, cette analyse aura comme sources de matériaux méthodologiques les approches suivantes qui feront qu'elle gagne en constance et en interprétations appréciables : la sociocritique (qui soutient que l'œuvre d'un écrivain est conditionnée par la société et devrait ipso facto la refléter) dont le crédo est « de restituer au texte des [romanciers] sa teneur sociale » (Duchet, 1979, p.3) ; le réalisme littéraire – qui privilégie la représentation exacte de l'environnement et de la société à l'instar des réalistes et des naturalistes entre 1830 et 1890 puis l'intertextualité qui nous aidera à cerner l'explicite intertextuel (la citation, la référence, etc.).

8.5.1. Contextualisation de cette étude

En littérature concentrationnaire, spécifiquement celle ayant trait aux camps nazis implantés peu avant et pendant la Seconde Guerre mondiale, pour un quelconque personnage juif, porter un nom extrait des *Saintes Ecritures* ou *La Bible* est ce qu'on nomme couramment par l'expression métaphorique/poétique “l'épée de Gédéon” (Ngakosso, 2023, p. 318). Selon Daniel Lindenberg qui en est l'inventeur : « De nombreux romanciers qui ont écrit sur la Shoah – juifs comme non juifs – ont su valoriser et exalter le [judaïsme] en mettant en relief “l'épée de Gédéon”, c'est-à-dire les ressorts du génie hébraïque » (Lindenberg, 1997, p. 73).

Gédéon a été l'un des juges les plus remarquables de l'Israël antique, de la famille d'Abiézer et de la tribu de Manassé. Il a vécu à une époque extrêmement troublée de son pays menacé pendant sept ans par ses violents et impétueux voisins, les Madianites. Plus tard, il a été désigné chef de l'armée pour combattre les nations environnantes comptant environ 135000 soldats alors qu'il n'en avait que 300. Leur seul effort de guerre consistait simplement à crier à-tue-tête : « L'épée de Jéhovah et de Gédéon. » (Juges 7 : 20)

La foi que Gédéon manifesta dans ces conditions défavorables, notamment en refusant de courber l'échine devant le nombre exagérément élevé des soldats madianites a donné naissance à la métaphore hébraïque “l'épée de Gédéon”. En d'autres termes, conserver sa judéité anthroponymique devant les menaces incessantes des ennemis en recourant aux nobles ressources inédites de l'Israël antique. Pour la plupart des romanciers concentrationnaires, elle traduit spécifiquement le port par un personnage juif d'un nom hébreu ou biblique en pleine Shoah sans transir de peur devant les antisémites¹⁴⁸, sans chercher à le masquer, à le tronquer, à l'occulter ou à le gommer quels qu'en soient les dangers (Ngakosso, Op. cit., p. 219). De tels protagonistes juifs sont nommés dans les œuvres romanesques concentrationnaires “Hassidim”.

D'un autre côté, toujours lors de la Shoah, les personnages juifs qui restent hors des camps ou qui ne sont pas encore identifiés comme tels par les antisémites sont bien au courant, par rapport à ce qu'atteste un personnage de *La Liste de Schindler*, qu'« au moins les trois cinquièmes d'entre eux avaient disparu dans les camps occupés d'installations très efficaces (...) [nommés] vernichtunslager ou camps d'extermination. » (Keneally, 1984, p. 203) Ayant présent à l'esprit le sort de leurs frères de sang dans les camps, et ne souhaitant sans doute pas être martyrisés comme eux, quelques-uns nient sciemment leur noms tirés de *La Bible*. Ce sont de tels protagonistes que la fiction concentrationnaire appelle “marranes”, « ces hommes qui ne sont pas obsédés par leur “identité” [nominale], mais par leur “destinée” » (Lindenberg 1997, p. 77). Pour chercher à survivre, ils optent

¹⁴⁸ Selon le livre *La Shoah : notre société en question* de Claude Dumond, p.46, le terme “antisémitisme” a été inventé en 1879 par le journaliste allemand Wilhelm Marr pour signifier « la haine envers les Juifs et le judaïsme pour des raisons sociales, économiques, politiques ou raciales. Par conséquent, un antisémite est une personne qui a de l'animosité pour les Juifs en se fondant sur les raisons précitées ou l'une d'entre elles. »

pour « le “gommage du sujet” [qui] est chez un Juif en quelque sorte la judéité indécise (...) mise en évidence par la modification du patronyme ou à la fois du prénom et du nom de famille » (Lévy, 1998, p. 145, 146).

En somme, s'il est admis qu'« [être Juif], c'est se conformer formellement aux lois et aux croyances religieuses hébraïques et que rompre ces relations, c'est refuser d'être Juif » (Ezdinli, 1993, p. 33); celui qui tient ou détient “l'épée de Gédéon” est donc l'antonyme du marrane. Ce sont ces deux types de protagonistes juifs opposés qui constitueront l'ossature de ce travail.

8.5.2. Audace des Hassidim quant au respect de leurs noms propres bibliques

Pour les Hassidim, les anthroponymes bibliques valorisent l'identité juive et ramènent à l'enfance de la nation juive. Ils sont une sorte de fil d'Ariane qui conduit au degré le plus archaïque de la société et de la pensée d'Israël. Ces attributs nominaux permettent aux romanciers, tels des archéologues de l'écrit, de fouiller la strate la plus lointaine de la culture des Juifs et ainsi de recomposer des bribes de leur mentalité originelle, avec ses us et coutumes, qui précèdent l'ère de la rationalité. *La Bible* étant l'un des plus grands trésors des Juifs, les écrivains n'en font pas fi lorsqu'ils attribuent des noms à leurs personnages de prédilection. Ils s'adonnent précautionneusement à des analyses rationnelles fondées sur l'étude historique des sources, l'enquête philologique, sans que soit exigée une quelconque empathie avec le système traditionnel ou religieux concerné.

Les noms tirés de *La Bible* et portés par les Hassidim en pleine Shoah rappellent qu'ils ont eu un passé plus qu'enrichissant et qu'ils ne sont pas prêts à le laisser choir à cause des antisémites. En les portant pendant cette période trouble de leur vie, ces personnages deviennent des porteurs de lumière, des guides ou des directeurs d'un ensemble de gens presque sans repères dans une Europe où le nazisme fait la loi. Leur audace rappelle encore explicitement que le Juif, même haï, honni et banni par ses proches, a sa place non négligeable parmi eux ainsi que dans l'histoire de la culture européenne puis dans le concert des nations modernes.

C'est ainsi que pour assumer le port des noms propres bibliques, force personnages Hassidim attribuent à leurs enfants durant la Shoah des noms spécifiquement juifs ou bibliques comme pour accentuer leur judéité ou judaïcité et braver les antisémites/nazis. Qui plus est, pour ceux des adolescents, des adultes ou des parents qui en portaient déjà, ils refusent obstinément de les gommer. Pour ceux-ci en effet, en dépit des persécutions et d'éventuelles exécutions, leurs noms juifs valent leur pesant d'or, sont plus que des bijoux ou des médailles d'or. Voilà pourquoi, des noms comme David¹⁴⁹, Sarah¹⁵⁰, Marie¹⁵¹, Hannah¹⁵², Rachel¹⁵³ – pour ne citer que ceux là – surabondent durant cette période concentrationnaire, car valorisés par les Hassidim.

Sans nous adonner à un examen exhaustif comme le fera un linguiste, un philologue, un sémanticien, etc., voici ci-après les noms juifs très répandus lors de la Shoah,

¹⁴⁹ Ce nom apparaît 1138 fois dans *La Bible* et signifie “bien-aimé”.

¹⁵⁰ Ce nom veut dire “princesse” et est perceptible en Genèse 11-23...

¹⁵¹ *La Bible* mentionne six femmes du nom de Marie : 1- la mère de Jésus (Luc 3 : 23) ; 2- la sœur de Marthe et de Lazare (Luc 10 : 38-42) ; 3- la Magdalène ou De Magdala (Luc 8 : 2) ; 4- la femme de Clopas (Jean 9 : 25) ; 5- la mère de Jean Marc (Actes 12 : 12) ; 6- une chrétienne de Rome (Romains 16 : 6).

¹⁵² Nom hébreu qui signifie “faveur ou compassion” et porté par la mère du prophète Samuel (Cf. 1 Samuel 1, 2).

¹⁵³ Fille de Laban, sœur cadette de Léa, cousine au premier degré de Jacob et son épouse préférée (Genèse 28-35).

c'est-à-dire portés par les personnages de tout âge, surtout les Hassidim qui les prônent. Nous avons repris les cinq noms juifs cités dans le paragraphe précédent ainsi que les romans dans lesquels ils s'y trouvent. Par-dessus tout, en littérature concentrationnaire, cette structuration intertextuelle et réaliste apparaît comme un gage de la prise de nombreux Hassidim de "l'épée de Gédéon".

Noms	Romans	Pages
1- David	<i>Histoire d'Eurydice pendant la remontée</i>	215...
	<i>Le Roi vert</i>	24...
	<i>La Passagère sans étoile</i>	207...
	<i>Quelqu'un pour quelqu'un</i>	87...
	<i>Tout juif or not tout juif</i>	62...
	<i>Des Enfants dans les arbres</i>	96...
	<i>Les Jours ne s'en vont pas longtemps</i>	198...
	<i>Mourir d'enfance</i>	55...
	<i>La Marche hongroise</i>	139...
	<i>Les Égarés</i>	337...
	<i>L'Oublié</i>	159...
	<i>Bleu panique</i>	75...
	<i>Les Amours égarées</i>	179...
	<i>Ingrid Caven</i>	200...
	<i>Couvre-feux</i>	84...
	<i>Le Secret</i>	154...
	<i>Les Versets du pardon</i>	62...
	<i>La Souris verte</i>	27...
	<i>La Horde d'or</i>	370...
	<i>La Nuit</i>	139...
	<i>L'Après-Vivre</i>	194...
	<i>La Récréation du monde</i>	211...
	<i>Le Lama bleu</i>	229...
	<i>Les Bertini</i>	125...
	(...)	
2- Sarah	<i>Nous allions vers les beaux jours</i>	15...
	<i>L'Été 36</i>	188...
	<i>La Bicyclette bleue</i>	330...
	<i>Noir Tango (1945-1947)</i>	26...
	<i>Sable lourd</i>	18...
	<i>Les Années froides</i>	240...
	<i>101, Avenue Henri-Martin</i>	12...
	<i>Julius et Isaac</i>	110...
	<i>Les Versets du pardon</i>	35...
	<i>La Nuit</i>	266...
	<i>Le Livre brisé</i>	261...
	<i>Les Bertini</i>	292...
	<i>La Récréation du monde</i>	189...
	<i>Les Égarés</i>	91...
	<i>Le Secret</i>	153...
	<i>Le Jacquot</i>	38...
	<i>La Saison des bals</i>	219...

	<i>Mourir d'enfance</i> <i>Voir ci-dessous : Amour</i> <i>Quelqu'un pour quelqu'un</i> <i>Les Filles du calvaire</i> <i>La Passagère sans étoile</i> <i>Histoire d'Eurydice pendant la remontée</i> (...)	55... 241... 87... 236... 280... 216...
3- Marie	<i>Le Dernier homme de Sainte-Sarah</i> <i>L'Empereur</i> <i>L'Oublié</i> <i>Des Enfants dans les arbres</i> <i>La Douleur</i> <i>Histoire du juif errant</i> <i>La Fontaine des innocents</i> <i>Les Amours égarées</i> <i>Les Communistes II</i> <i>Le Petit garçon</i> <i>Les Trois frères</i> <i>La Souris verte</i> <i>Sable lourd</i> <i>L'Étoile noire</i> <i>La Mort n'oublie personne</i> <i>Les Versets du pardon</i> <i>La Récréation du monde</i> <i>Le Livre brisé</i> <i>Rose d'Alger</i> (...)	214... 221... 290... 244... 53... 517... 457... 200... 448... 147... 72... 146... 35... 96... 69... 68... 28... 114... 25...
4-Hannah	<i>Voir ci-dessous : Amour</i> <i>Simon et l'enfant</i> <i>Hannah</i> <i>La Saison des bals</i> <i>Le Roi vert</i> <i>Le Jacquot</i> <i>Sable lourd</i> <i>La Passagère sans étoile</i> <i>Rose d'Alger</i> <i>Le Crépuscule au loin</i> <i>Les Bertini</i> (...)	360... 75... 17... 272... 28... 177... 258... 223... 132... 51... 355...
5- Rachel	<i>Les Filles du calvaire</i> <i>Simon et l'enfant</i> <i>Mourir d'enfance</i> <i>Sable lourd</i> <i>L'Étoile noire</i> <i>Les Versets du pardon</i> <i>Le Crépuscule au loin</i> <i>La Vie, l'instant</i> <i>Le Livre brisé</i> <i>L'Après-Vivre</i> <i>La Répudiée</i>	274... 120... 55... 34... 96... 79... 191... 83... 59... 72... 72...

	(...)	
--	-------	--

Conformément à la sociocritique, ce tableau rétrospectif en rapport avec le port risqué d'un nom biblique pendant la Shoah rappelle que généralement :

« S'il est possible de trouver, dans chaque peuple, un fonds métaphorique national, chez les Juifs, on devait le chercher dans la littérature religieuse et, au premier chef, dans *La Bible* (...) qui apparaît dans une large mesure comme un témoignage vivant de la culture juive au présent, un outil pédagogique destiné à comprendre le passé national juif, mais aussi l'avenir et renforcer l'identité présente. » (Bechtel, 2003, pp. 291, 295)

Au travers de leur réalisme explicite, singulièrement en recourant aux noms de certains personnages bibliques illustres, les romanciers concentrationnaires montrent probablement qu'on peut trouver dans la tradition juive, non seulement des exemples historiques à méditer, mais aussi tout un gisement de valeurs positives à transmettre, des réponses toujours actuelles aux questions que se posent les Juifs dans la société moderne. Oui, la réminiscence des noms comme David (Bien-aimé), Sarah (Princesse), Marie (Belle), Hannah (Faveur, Compassion), Rachel (Brebis)¹⁵⁴ – tous porteurs de sens – permet aux Juifs de l'ère nazie de renouer des liens avec leur tradition oubliée, les aide à se forger une légitimité identitaire et une dignité sociale.

Du fait que pour de nombreux Juifs *La Bible* est un trésor inestimable ; l'identité juive, parce qu'elle s'y inspire, reste somme toute au pas de la modernité. Les anthroponymes bibliques utilisés par ces quelques personnages illustrent en fin de compte que les valeurs juives ne sont pas simplement religieuses ou théologiques, mais davantage didactiques et universelles. À l'époque de la Shoah comme aujourd'hui, de nombreux Juifs Hassidim ont vu en ces personnages précités des idéaux ou des parangons leur permettant de cultiver des vertus cardinales comme le courage, l'abnégation, la fermeté, l'espérance.

Sous le nazisme, les noms propres bibliques portés par les Hassidim sont comme des signes avant-coureurs leur permettant de surmonter les tribulations antisémites et le cas échéant de valoriser courageusement leur identité. C'est ce qui fait que pour ces protagonistes, « le camouflage du véritable sujet (...) que ne peuvent mettre en cause que les vrais "connaisseurs" » (Passeron, 1991, p. 291) ne leur traverse aucunement l'esprit. Au contraire, par leur courage, ils sont convaincus que porter un nom juif durant leur génocide est plus qu'une médaille honorifique et mourir de ce fait c'est comme dormir tranquillement sur un lit douillet.

En conformité avec cette perception, dans certains romans concentrationnaires, les Juifs portent à la fois un nom ou un prénom hébreu commun et un autre propre tiré de la langue du pays où ils résident. C'est ainsi que dans *Les Bertini* de Ralph Giordano, chef-d'œuvre au sein duquel le réalisme littéraire est associé ingénieusement à l'intertextualité (dans sa fonction référentielle), "Sarah" et "Israël" sont des noms propres obligatoires :

« On en profitait pour rappeler à Léa¹⁵⁵ Sarah Bertini, c'était le nom obligatoire de toutes les Juives, comme Israël¹⁵⁶ pour tous les hommes juifs (...) Sur les cartes d'identité de Léa et Recha manquaient le J majuscule qui désignait les Juives et le nom obligatoire, Sarah. » (Giordano, 1983, p. 292, 332)

Dans le roman *Daniel ou Israël* de Françoise Lalande, même si plusieurs personnages gommant leurs patronymes juifs pour se fondre dans la masse antisémite, un

¹⁵⁴ Watch Tower..., *Etude perspicace des Ecritures*, diverses pages concernant ces personnages.

¹⁵⁵ Sœur aînée de Rachel, donc fille du neveu d'Abraham Laban (Genèse 29 : 16).

¹⁵⁶ Nom que Dieu donna à Jacob alors que celui-ci avait environ 97 ans et qui signifie celui qui lutte avec Dieu... ou qui persévère (Genèse 32 : 22-28).

rabbin refuse véhémentement de le faire et assume son identité en dépit du ton comminatoire et des brusqueries du SS. Témoin cet extrait :

« L'officier, un homme grand et blond, en uniforme de S.S., un verre de cognac à la main, a demandé dans un rugissement total : "Israël Lazare¹⁵⁷ c'est toi ?" (...) "Israël Lazare c'est bien moi, chef". "Mais, c'est un nom juif, ça" (...) "Oui, c'est un nom juif, car je suis Juif de sang". Il a alors attrapé Israël Lazare par le revers de son smoking en lui crachant au visage qu'il n'aimait pas les juifs, oui (...) On les met dans des camps, on les torture et on les tue." (...) Il l'a aussitôt fortement giflé. Figé, il (...) le frappa jusqu'à ce qu'il tombe par terre et perde totalement connaissance : "Espèce de porc, lui dit alors l'officier en lui écrasant la bouche avec son talon (...) Tu mérites la mort cruelle et atroce." (...) Il était badigeonné de sang, de sang rouge vif (...) Lorsque l'officier hitlérien le poignarda, c'était un mort qu'il assassina. » (Lalande, 1987, p. 135, 136)

Accepter sans ambages être Hassid ou Housset (singulier de Hassidim) comme l'a assumé courageusement et publiquement Israël Lazare n'est pas donné à n'importe qui. Assurément, pendant la Shoah, le Troisième Reich ou gouvernement du Führer Adolf Hitler n'a point de commisération envers de tels protagonistes qu'il prend pour des hérétiques notoires. D'ailleurs, dans son dessein d'exterminer tous les Juifs, il met en place, selon la fiction concentrationnaire, des critères bien établis pour les reconnaître facilement. Il y en a cinq aux dires du héros du roman *Tout juif or not tout juif* :

« En réalité, les techniques d'identification sont au nombre de cinq. Petit a : le critère juridique, l'appartenance reconnue à une communauté juive (...). Petit b : le critère institutionnel (...), appartenir volontairement à une ou plusieurs organisations juives. Petit c : l'onomastique (...). Petit d : la linguistique. Tu causes ou tu causes pas une langue maternelle juive (...) Petit e : résidentiel. Dans Paris, par exemple, les "quartiers chauds" sont les 3^e, 4^e, 9^e, 10^e, 11^e et 16^e arrondissements. » (Chouchon, 1987, p. 45)

En définitive, malgré le fort risque de porter un nom propre biblique les identifiant facilement à des Juifs ou premiers ennemis du système hitlérien peu avant et pendant la Shoah, de nombreux personnages juifs appelés communément Hassidim ont pleinement assumé ce choix quelles qu'en soient les retombées – non sans avoir la mort dans l'âme. Au demeurant, comme dûment énoncé, une frange d'entre eux – les marranes – estime judicieux de ne point se mettre inutilement dans de mauvais draps en refusant catégoriquement par le truchement de divers détours leurs noms propres provenant des personnages de *La Bible*.

8.5.3. Perfidie des marranes envers leurs noms propres bibliques

Au sein de la fiction concentrationnaire, il est une floraison de personnages appelés marranes. Pour ceux-ci, l'identité anthroponymique apparaît comme une donnée instable, non définitivement acquise. Elle reste le produit d'une histoire dans laquelle elle s'inscrit. Elle est affaire de circonstance, parce qu'elle peut être fabriquée ou contrefaite. Lors de la Shoah, ils ont le tic – surtout devant les nazis ou antisémites – de masquer avec plus ou moins d'opacité leur nom propre biblique pour chercher à survivre. Certes, comme le témoigne Maciek un jeune héros juif polonais ayant connu cette période : « Il ne fallait surtout pas que je dise que j'étais Juif (...), car les Allemands tuaient tous les Juifs. » (Begley, 1992, p. 186)

¹⁵⁷ Nom juif qui veut dire Dieu a secouru ou aidé ; frère de Marthe et de Marie que Jésus ressuscita (Jean 11).

Oscar Lalo met en lumière la devise du marrane respectivement dans deux de ses romans, *La Race des orphelins* et *Les Contes défaits*. Au sein du premier chef-d'œuvre, quelques marranes justifient leur hantise de masquer leurs noms bibliques pendant la Shoah en prétextant : « Notre absence d'identité est une promesse de Hitler. » (Lalo, 2020, p. 66) Dans le second, un patriarche défend ainsi son manque d'assise identitaire nominale devant ses proches :

« Je suis sans fondations (...) Je suis (...) sans nom. Raison pour laquelle j'endosse à l'envie n'importe quelle identité. La mienne, je l'ignore. Dans les deux sens : je ne la sais ni ne la veux. Je joue mieux la vie des autres (...) On finit par devenir plusieurs, à force de ne se sentir personne (...) Mon problème n'est pas d'avoir rien construit dans ma vie ; mais d'avoir systématiquement tout détruit. » (Ibid., 2016, pp. 56, 57, 61)

Etre identifié comme Juif surtout lorsqu'on porte un nom propre tiré de *La Sainte Bible*, c'est généralement se voir taxé de tueur de Jésus Christ ou de criminel tout court dans le système concentrationnaire ou la terminologie nazie. C'est ce qu'a subi Rébecca¹⁵⁸ une écolière juive en octobre 1942 :

« Papa, Hitler dit partout que nous avons tué son seul et unique grand frère Jésus Christ. Et à cause de cela, il a décidé de nous rayer de la carte et de la face de la terre. N'acceptons plus que tu es Moïse et moi Rébecca. Il a demandé à ses SS, précisément à Antonesco, de prendre des mesures contre tous les Juifs, même leurs nourrissons et leurs fœtus. (...) Papa, est-ce que moi, Rebecca, encore à l'école primaire, je suis vraiment responsable de la mort de Jésus ? » (Saudray, 1992, p. 192, 193)

Connaissant de tels errements antisémites, quelques personnages trouvent incommode de garder leurs noms propres bibliques. Ils recourent aux stratagèmes évoqués dans *Un Sac de billes*. Dans ce roman, Joseph Joffo aborde laconiquement le thème de la prise de faux noms par les Juifs, en faisant état d'une Française d'origine juive à propos de qui un personnage nommé Rosette dit : « Elle ne s'appelle pas Vouillard, ce n'est pas son vrai nom (...) Elle s'appelle à vrai dire Marthe¹⁵⁹, pour échapper aux nazis. » (Joffo, 1994, p. 325) Dans le même ordre d'idées, Jonathan, personnage des *Égarés* « prit le nom Cyril Charmer (...) pour dissimuler celui de Chesterfield Jonathan¹⁶⁰ » (Tristan, 1983, p. 365) qui l'identifie facilement à un Juif orthodoxe. Et, grâce à ce moyen frauduleux – mais ingénieux selon l'idéologie marrane –, il évite l'extermination qui a annihilé une bande de ses confrères, “ les égarés ”.

Dans les romans concentrationnaires, alors que les projets nazis quant à la Shoah prennent progressivement forme à partir de 1933 avec l'arrivée du Führer Hitler au pouvoir, certains parents juifs se font de plus en plus perspicaces pour protéger leurs enfants. Ils prennent le soin de leur attribuer des noms propres autres que ceux bibliques qui figurent sur leurs actes de naissance : ceci, pour que leur entourage les appelle ainsi et pour qu'en devenant assez mûrs lors de ce génocide, ils ne s'inquiètent aucunement du fait d'être Juifs. C'est de la sorte que Sarah Solal est élevée dans *Histoire d'Eurydice pendant la remontée*. Elle dit à son propre sujet :

« Ce n'est qu'à seize ans et demi que j'ai appris que je n'étais pas Sophie Lambert, mais Sarah Solal, fille d'Abraham et de Thamar, Juifs, déportés, morts quelque part en Allemagne ou en Pologne. Que j'avais eu deux frères et une sœur aînée, les jumeaux David et Joseph et Rébecca, déportés et morts quelque part..., les premiers à l'âge de six ans, la dernière à huit ans. » (Sarde, 1991, p. 215)

¹⁵⁸ Ce nom de la nièce du Patriarche Abraham apparaît pour la première fois en Genèse 22 : 23.

¹⁵⁹ Selon *La Bible*, sœur de Lazare et de Marie de Béthanie (Jean 11).

¹⁶⁰ Dans *La Bible*, entre autres, fils aîné du roi benjaminite Saül (1 Samuel 14 : 49)

Si Sarah est rescapée de la Shoah grâce à l'ingéniosité de ses parents qui très tôt ont eu le discernement de lui donner un anthroponyme non biblique, quelques autres jeunes restent garants de leur survie. C'est ainsi que dans *L'Après-Vivre*, « Robert Enoch¹⁶¹ a choisi de s'appeler Lübeck et a survécu (...), un beau nom parce que Hitler fend sur l'Europe. » (Doubrovsky, 1994, p. 159) De nombreux romanciers montrent que dans leur ardente volonté de rapidement exterminer les Juifs, les hitlériens maîtrisent généralement leurs noms propres tirés de *La Bible*. De leur côté, les personnages juifs ne l'ignorent pas. C'est pourquoi, pour dissimuler plus que jamais leur véritable identité et estimant que leurs noms bibliques ne leur conviennent plus devant tous les malheurs qui les accablent pendant le règne hitlérien, certains Juifs ne cessent de faire feu de tout bois pour s'attribuer et promulguer de fausses identités qui les confondent aux Européens de souche. *Daniel ou Israël*, roman concentrationnaire dans lequel tous les personnages marranes portent des noms bibliques au début, mais les changent bien après à cause du nazisme – est très évocateur sur ce. Son héros explique :

« Israël ne s'appelait plus Israël (...), cela faisait trop juif (...). On s'amusait à relever des noms que les "juifs qui en avaient assez d'être juifs" avaient choisis à la place des leurs et à s'appeler ainsi (...). Ils avaient sans doute dans leur arbre généalogique quelques branches juives, plus ou moins bien camouflées. » (Lalande, 1987, p. 100)

Réunis par les mêmes secrets puis à la recherche d'une survie toujours menacée, il est courant dans les romans des camps que des marranes prennent d'un commun accord de faux noms et s'appellent entre eux par leur truchement dans la visée de tromper la vigilance de leurs éventuels oppresseurs. Cette perception collégiale sauve plus d'un d'entre eux comme dans *Daniel ou Israël* et permet étonnamment à certains de participer à des festivités ou retrouvailles nazies. C'est ainsi que dans *Les Démons de la cour de Rohan*, les SS ignorent totalement que les trois convives de marque d'une fête qu'ils organisent ne sont en fait que leurs sempiternels ennemis juifs : « Les deux jeunes juifs apparurent sous de fausses identités à Tonombres (...) : ils s'appelaient entre eux Freddy Bloch, de son vrai nom Pierre-André¹⁶² Bernard ; (...) ; Sylvaine Gros, l'amie du chef SS Bloch, de son vrai nom Rita¹⁶³ Cohen. » (Pilhes, 1987, p. 167). Du fait qu'« un marrane est un Juif hypocrite qui n'a plus d'assise identitaire tout bonnement pour protéger sa vie » (Fridman, 1997, p. 83) ; quelques parents juifs du roman concentrationnaire forment leurs enfants à opter pour cette idéologie en gommant concomitamment leurs noms propres bibliques et leur généalogie juifs. Le canevas qu'utilise le père de Maurice et Joseph dans *Un Sac de billes* pour les protéger contre les suppôts hitlériens est similaire à celui mis en place par Abraham, le père de La Petite dans *Le Secret* ; même si le géniteur des personnages de Joffo use quelquefois du soufflet pour être certain que sa leçon a été bien retenue. Témoin ce dialogue repris in extenso par Joseph, le héros :

« - Enfin, dit [papa], il faut que vous sachiez une chose. Vous êtes Juifs, mais ne l'avouez pas, jamais. Vous entendez : JAMAIS.

Nos deux têtes acquiescent ensemble.

- A votre meilleur ami vous ne le direz pas, vous ne le chuchoterez même pas à voix basse, vous nierez toujours. Vous m'entendez bien : toujours. Joseph¹⁶⁴, viens ici. (...) -Tu es

¹⁶¹ Fils aîné de Caïn (premier enfant né sur la terre du couple originel, Adam et Eve), cf. Genèse 4 : 17, 18.

¹⁶² Pour Pierre, cf. Matthieu 10 : 12, nom d'un des apôtres de Jésus voulant dire morceau de roche ; et Matthieu 4 : 18 pour André, nom qui signifie homme courageux ou viril.

¹⁶³ Autre appellation de Ruth, femme moabite qui s'attacha fortement à sa belle-mère israélite Naomi après la mort de son époux Mahlon, voir Ruth 1 : 4...

¹⁶⁴ Premier des deux fils que Jacob eut de sa femme bien-aimée Rachel, selon Genèse 35 : 24. Nom juif qui veut dire Dieu Jéhovah a ajouté ou béni.

Juif, Joseph ? -Non. Sa main a claqué sur ma joue, une détonation sèche.- Ne mens pas, tu es Juif, Joseph ? - Non (...) - Eh bien, voilà, dit-il, je crois que je vous ai tout dit.» (Joffo, 1994, p. 51)

L'après cette mise en scène montre que les deux bambins réussissent à faire face aux vicissitudes de la Shoah en masquant leur identité anthroponymique parce que les objurgations répétées de leur père hantent leur esprit. Voilà pourquoi, en termes de stylistique tout court, les tournures et négations phares de l'idéologie marrane sont légion dans cette conversation vitale ("ne jamais avouer", "ne pas dire", "ne pas chuchoter", "nier toujours", "non") à la manière du "non possumus" ("nous ne pouvons pas") latin que les soldats romains sous Jules César prononçaient collégialement pour ne pas abdiquer.

A l'instar des personnages précités, plusieurs Juifs nient avec la dernière énergie appartenir à la racaille que les antisémites cherchent à annihiler. Ils préfèrent rester cois, garder le secret qu'ils sont d'origine juive mieux portent un nom propre biblique. Un roman de Carole Sandrel, *Le Secret*, demeure comme l'un des plus exhaustifs à ce sujet. Dans ce dernier, Abraham, père de l'héroïne appelée La Petite, lui enseigne la doxa marrane. Il lui ressasse journallement qu'elle doit savoir taire ou refuser son ascendance juive. La littéralité de leurs entretiens compilés ci-après rappelle presque in extenso les adjurations du père Joffo :

« Ce soir Abraham¹⁶⁵ lui a fait la leçon : -A partir de maintenant, tu ne dois plus dire que tu es Juive. Dans quelques jours, tu partiras [pour] la campagne. Mme L. viendra (...) Quand Madame L. vint la prendre, Abraham lui redit simplement :-Il ne faut pas dire que tu es Juive. C'est un secret. Elle fit signe de la tête [qu'] elle ne le dirait pas (...).La petite, elle, ne pensait pas que les mots juif ou juive étaient une sottise. Elle continuait de les trouver jolis à entendre, jolis à tourner dans sa bouche, jolis à formuler (...).Avant l'ultime séparation, Abraham marmotta : -Personne ne dira que tu es Juive, personne ne se rappellera que tu es Juive et tu dois l'oublier aussi, n'est-ce pas ? Si quelqu'un te pose des questions, tu diras que tu es catholique. » (Sandrel, 1987, p. 20, 24, 28, 29)

Quoiqu'elle soit très loin de son père Abraham qui a sans doute perdu la vie dans un camp de concentration, l'héroïne de Sandrel a respecté pieusement ses injonctions en ne révélant jamais son nom biblique ni ses origines juives. C'est ce que met en lumière l'entretien suivant rapporté par la narratrice – qu'elle a eu avec un agent de la Gestapo – où le nihilisme de la judéité et le nombrilisme marrane sont perceptibles :

« C'est toi la Juive, la nièce de Zafner ? La Petite ouvrait de grands yeux, écoutait et réfléchissait. Ne pas dire qu'elle est Juive. Dire qu'elle est la nièce de Zafner. -Moi, non... Le mot juif ne fut jamais prononcé (...) Le dernier message d'Abraham à sa fille. Le premier et le dernier de son testament ont été respectés à la lettre. » (Ibid., p. 117, 152, 157)

De façon générale, les Juifs nient leurs noms propres bibliques. Ils jugent opportun d'épouser la race germanique et/ou bien d'autres, selon le territoire au sein duquel les hitlériens les arrêtent, pour tout bonnement échapper à la Shoah. Leurs compromissions, loin d'être exclusivement perçues comme des comportements contrefaits, ont leur place de choix au dire de Reuven Tamiroff, héros du *Cinquième fils*, qui reste en vie au cours du Troisième Reich grâce à la négation de sa judéité. Pour lui, un Juif qui accepte son nom lié à *La Bible* pendant l'hitlérisme est une espèce "d'autocheirothanatophile", c'est-à-dire d'amoureux du suicide, car :

« Le monde ne tolère pas le peuple juif et finira par l'éliminer. Conclusion : pour vivre, pour continuer à vivre, il fallait renoncer à ce qui nous avait aidés à survivre pendant deux

¹⁶⁵ Nom du patriarche hébreu très célèbre qui signifie "père de beaucoup de nations"(Genèse 17 : 5).

mille ans d'exil, nos origines. Résumons : j'ai des grands-parents qui disaient être juifs (...) mais on les a tous tués. Parce qu'ils étaient juifs et l'avaient admis clairement. » (Wiesel, 1983, p. 61)

Comme on ne peut point pester contre sa conscience sans être traumatisé, il est des personnages juifs qui éprouvent de graves remords quand ils nient leur nom propre extrait de *La Bible* devant les nazis. C'est le cas de l'héroïne de Paul-Loup Sulitzer, "Hannah", dans le roman éponyme : « Elle n'a jamais révélé [aux autres] quelle était Juive et s'est toujours fait passer pour une germano-polonaise de bonne famille, (...) Hannah a détruit sa conscience pour la seule histoire qui pouvait la sauver. » (Sulitzer, 1985, p. 427, 428)

Le roman *La Gloire de Dina* décrit davantage des marranes anxieux et tourmentés quoique sauvés de la Shoah. De fait, leur for intérieur ne leur laisse aucun répit et ils agissent désormais comme des "fous" même lorsqu'ils tentent d'ignorer l'aiguillon de leur conscience :

« Des Juifs honteux de leurs origines [sont devenus] (...) des gens qui ne savent plus s'ils sont des fous rêvant qu'ils sont rois ou des rois égarés dans leur délire. Ne sachant plus s'ils mentent quand ils avouent ou s'ils disent le vrai en mentant, mensonge et réalité se mêlant dans leur esprit halluciné (...) Ils s'emploient à se recréer une identité, une nouvelle. Si le hasard de leur abandon fait qu'ils soient Français, ils deviendront Français. » (Castillo, 1984, p. 20, 21).

Conclusion

Au terme de l'examen de cette noble étude, il est logique de réitérer et de faire nôtres ces propos de Yosef Gorny dans *Entre Auschwitz et Jérusalem : Shoah, sionisme et identité juive* : « Pendant [la Shoah], l'ambivalence a été la gloire et le malheur des Juifs » (Gorny, Op. cit., p. 176). De fait, il a été nettement perceptible que choisir de porter ou non un nom propre biblique lors de l'hitlérisme est demeuré plus qu'un dilemme pour d'innombrables Juifs dans la fiction concentrationnaire. Les quelques extraits romanesques compilés comme socle de ce travail ont révélé d'une part que devant la mort ou les tentatives de déportation, d'incarcération ou d'extermination, certains personnages juifs de tous les horizons ont préféré subir la persécution voire la mort que de refuser leurs noms tirés de *La Bible* puis d'autre part, d'aucuns ont tôt fait d'abjurer tout bonnement ces acquis. Oui, dans l'optique de survivre coûte que coûte de la Shoah, le changement d'anthroponymes ou de patronymes et l'attribution de pseudonymes ont été a fortiori et volontiers une bouée de sauvetage pour beaucoup.

Au-delà de l'univers fictif du roman, des telles alternatives juives ne leur sont point propres. Face aux atrocités ou aux aléas de la vie, confirmer clairement son identité nominale peut être ou non la voie de la sagesse. Le génocide rwandais de 1994 n'en est-il pas un cas probant ? La guerre fratricide congolaise commencée le 5 juin 1997 n'en est-il pas un autre où des Congolais communément nommés Ngala, Issongo, Itoua, Iloki, Ngakosso, Bouya, Nzouzi, Bassoumba, Mboumba, Milandou, Mabilia, Moutinou, Ntsoukoula ... ont révélé ou caché leurs attributs selon les endroits respectifs où ils se trouvaient ou se retrouvaient ? Tous les comptes faits, la leçon majeure à retenir de cet article est celle que donne François Mauriac dans *Le Romancier et ses personnages* (1933, p. 82, 92 « Le monde romanesque n'est que la correction de notre vrai monde. Les personnages ont notre courage et notre peur de personnes humaines (...) Etant donné qu'ils naissent du mariage que nous contractons avec la réalité, nous transférons sur eux nos bonnes ou nos mauvaises fièvres. »

Bibliographie

1- Corpus

- Begley L. (1992), *Une Education polonaise*, Paris, Bernard Grasset.
- Chouchon L. (1987), *Tout juif or not tout juif*, Paris, Albin Michel.
- Del Castillo M. (1984), *La Gloire de Dina*, Paris, Le Seuil.
- Doubrovsky S. (1994), *L'Après-Vivre*, Paris, Grasset et Fasquelle.
- Giordano R. (1983), *Les Bertini*, Paris, Hachette.
- Joffo J. (1994), *Un Sac de billes*, Paris, Jean-Claude Lattès.
- Keneally T. (1984), *La Liste de Schindler*, Paris, Robert Laffont.
- Lalande F. (1987), *Daniel ou Israël*, Paris, Acropole.
- Lalo O. (2016), *Les Contes défaits*, Paris, Belfond.
- Lalo O. (2020), *La Race des Orphelins*, Paris, Pocket.
- Pilhes R-V. (1987), *Les Démons de la cour de Rohan*, Paris, Albin Michel.
- Sarde M. (1991), *Histoire d'Eurydice pendant la remontée*, Paris, Le Seuil.
- Saudray N. (1992), *Les Oranges de Yalta*, Paris, Balland.
- Sulitzer P-L. (1985), *Hannah*, Paris, Stock.
- Tristan F. (1983), *Les Égarés*, Paris, Balland.
- Wiesel É. (1983), *Le Cinquième fils*, Paris, Grasset et Fasquelle.

2- Etudes critiques

- Bechtel D. et al., (2003), *Ecriture de l'histoire et identité juive*, Paris, Les Belles Lettres.
- Duchet C. (1979), *Sociocritique*, Paris, Nathan.
- Dumond C. (2005), *La Shoah : notre société en question*, Saint-Amand-Montrond, P.U.F.
- Ezdinli L. (1993), *Romantisme*, Vol. 23, N°81.
- Fridman V. (1997), "La figure du marrane", *Études littéraires*, Vol. 29, N° 3-4.
- Gorny Y. (2003), *Entre Auschwitz et Jérusalem : Shoah, sionisme et identité juive*, Tel Aviv, Am Oved.
- Levy C. (1998), *Écritures de l'identité, les écrivains juifs après la Shoah*, Paris, P.U.F.
- Lindenberg D. (1997), *Figures d'Israël : l'identité juive en question*, Paris, Hachette.
- Mauriac F. (1933), *Le Romancier et ses personnages*, Paris, Sotie.
- Ngakosso S. (2023), *Métaphores de l'identité juive pendant la Shoah dans le roman concentrationnaire français de 1981 à 2021*, Thèse de Doctorat, 2022-2023, Université Marien Ngouabi, Brazzaville (Congo).
- Passeron J-C. (1991), "Littérature et sociologie : retour sur Richard Hoggart", *L'art de la recherche. Essais en l'honneur de Raymonde Moulin*, Paris, Nathan.
- Watch Tower Bible and Tract Society and Pennsylvania, (2007), *Etude perspicace des Ecritures*, 2007, Tous droits réservés.

8.6. La francisation des noms propres mbere

Ferdinand OTSIEMA GUELLELY
Université Marien Ngouabi-Congo

Résumé : Cette réflexion étudie la francisation des patronymes du peuple *mbere* au Nord du Congo, notamment dans le département de la Cuvette-Ouest. Il est question pour nous de chercher à identifier les raisons pour lesquelles certains noms *mbere* ont été francisés ou mieux ont subi des modifications graphématiques au cours de leur évolution. Ce n'est toujours pas bien d'être repéré avec un nom qui permettrait à l'autre de savoir que vous êtes originaire de tel ou tel peuple ou encore des noms qui pourraient être vus comme des signes pouvant susciter l'exclusion ou le rejet de la personne. Pour ce faire, nous nous sommes appuyés sur l'approche ethnolinguistique. L'étude démontre que les *Mbere* recourent à la francisation pour plusieurs raisons : nécessité d'éviter de porter des noms ridicules ou déplaisants, brouillage des origines et aussi par le fait de la colonisation. La francisation des patronymes *mbere* est mise en œuvre à travers plusieurs techniques, à savoir : l'apocope, l'aphérèse, la syncope, l'épithèse et l'épenthèse. La francisation du nom *mbere* donne donc la possibilité à l'intéressé de se renommer pour moins se distinguer et ainsi se reclasser en mettant en avant une nouvelle identité en vue d'une réintégration sociale.

Mots-clés : francisation, patronyme, mbere, Cuvette-Ouest, Congo

Abstract: This reflection studies the Frenchization of the surnames of the Berre people in the North of Congo, particularly in the Cuvette-Ouest department. It is a question for us of seeking to identify the reasons why certain Bere names have been Frenchized or better have undergone graphematic modifications during their evolution. It is always not good to be identified with a name that would allow others to know that you are from a particular people or even names that could be seen as signs that could cause exclusion or rejection of the person. To do this, we relied on the ethnolinguistic approach. The study demonstrates that the Mbere resort to francization for several reasons: the need to avoid having ridiculous or unpleasant names, blurring of origins and also due to colonization. The Frenchization of Bere surnames is implemented through several techniques, namely: apocope, apheresis, syncope, epithesis and the epenthesis. The Frenchification of the mbere name therefore gives the person concerned the possibility of renaming themselves in order to stand out less and thus reclassify themselves by highlighting a new identity with a view to social reintegration.

Keywords : francization, surname, mbere, Cuvette-Ouest, Congo

Introduction

Le travail réalisé ici est une étude des noms propres dans la langue *mbere*, une langue parlée dans la partie septentrionale du Congo, notamment dans la Cuvette-Ouest. Si les noms, dans toutes les sociétés, sont comme l'affirme Claude Lévi-Strauss « toujours significatifs de l'appartenance à une classe actuelle ou virtuelle qui peut être seulement celle de celui qu'on nomme ou celle de celui qui nomme » (Lévi-Strauss, 1962 : 245), ce n'est toujours pas bienséant d'être repéré avec un nom qui permettrait à l'autre de savoir que vous êtes originaire de tel ou tel peuple ou encore des noms qui pourraient être vus comme des signes pouvant susciter l'exclusion ou le rejet de la personne. C'est pourquoi

certaines personnes recourent à la francisation de leurs noms pour éviter d'être identifiées comme venant de telle ou telle partie du monde ou du pays.

Quelques travaux ont déjà été réalisés sur le peuple *mbere*. L'on peut noter par exemple la thèse de R. Goyendzi (2001) sur la société initiatique *Ndjobi*, les mémoires de J. Onguembe (2007) sur les activités traditionnelles de chasse chez les *Mbere*, G. Ekia (2007), sur la politique coloniale française à Etoumbi de 1889 à 1969, N. Ngoubou (2012) sur les pratiques alimentaires des *Mbere* de la savane, N. Eby-Mvoula (2014) sur l'organisation et le fonctionnement de la justice traditionnelle *mbere*, M. Doumas Nkoyou (2014) sur la signification des noms *mbere*, et la thèse L. F. Okoueke (2020) sur l'organisation social du peuple *mbere*. Cependant, la culture *mbere* ne se limite pas seulement à ces aspects examinés par nos prédécesseurs, il est important de porter une attention sur la francisation des noms propres *mbere*.

L'objectif poursuivi dans cette recherche est d'identifier les raisons pour lesquelles certains noms *mbere* ont été francisés ou mieux ont subi des modifications graphématiques au cours de leur évolution. Pour atteindre cet objectif, nous nous servons de l'approche ethnolinguistique en nous inspirant des travaux de C. Leguy (2011), mettant l'accent sur les noms-messages chez les *Bwa* du Mali.

La problématique de ce travail se présente de la manière suivante : quels sont les causes réelles qui poussent certains *Mbere* à franciser leurs noms ?

Notre analyse se déroule en cinq points essentiels. Le premier s'intéressera à la constitution du corpus et la méthodologie adoptée pour ce travail, le deuxième point mettra l'accent sur la définition du nom propre, le troisième s'articulera autour de la présentation du peuple *mbere*, le quatrième point abordera la question sur les noms propres *mbere* et dans le cinquième point, enfin, il sera examiné les causes liées à la francisation des patronymes *mbere*.

8.6.1. Corpus et méthodologie

Tous les travaux qui se servent d'un corpus et qui s'inscrivent dans la branche de la linguistique de corpus sont classés en deux catégories, selon la démarche suivie par leurs auteurs. Selon E. Lecuit (2012 : 227), on distingue des études basées sur un corpus et des études émanant d'un corpus. L'auteur donne ainsi des explications suivantes :

« dans les premières, le corpus a pour fonction d'illustrer un phénomène afin de valider ou d'invalidier une hypothèse, tandis que dans les secondes, il est élaboré afin d'y repérer et d'en extraire un phénomène linguistique remarquable, sans hypothèse préconçue ni idée a priori (c'est ce repérage qui va donner lieu à une analyse) ».

En se référant à la catégorisation des corpus selon E. Lecuit, il convient de dire que ce travail est basé sur un corpus, c'est-à-dire nous voulons illustrer un phénomène pour confirmer ou infirmer nos hypothèses. Dans cette réflexion, nous avons recouru à des documents écrits et des témoignages oraux pour nous permettre d'avoir des renseignements sur ce peuple. Ainsi, sans mettre de côté les écrits, les sources orales nous ont servi de beaucoup dans ce travail. Nous sommes allés à la rencontre de plusieurs informateurs tant à Brazzaville, la capitale du pays où nous sommes basés, que dans le département concerné (Cuvette-Ouest), notamment dans les villages *mbere*. Sur le terrain, nous avons procédé à l'interrogation d'un certain nombre de personnes. Au cours de ces différentes enquêtes, notre démarche a consisté d'abord à sélectionner les informateurs en fonction de leur connaissance de la tradition, de la langue et du milieu *mbere*. Nous les avons choisis dans la plus vieille couche de la population pour avoir des données authentiques, pures. Nous

avons aussi interrogé des personnes relativement jeunes, car elles pouvaient aussi avoir des informations à mettre à notre disposition. Cette sélection des informateurs a été suivie de l'enquête proprement dite. Nous avons utilisé un guide d'entretien comprenant des questions ouvertes et des questions fermées et un dictaphone pour l'enregistrement des entretiens. Grâce à la conjugaison de tous ces moyens d'enquête, nous avons pu recueillir d'importantes données orales. Nous les avons, en outre, confrontées aux éléments issus de l'analyse des sources écrites.

Après ces deux opérations, nous avons procédé à la synthèse qui nous a permis de disposer d'importants témoignages oraux.

8.6.2. Définition du nom propre

Il n'existe pas une définition universelle du nom propre. C'est pourquoi plusieurs auteurs ont tenté de proposer leurs propres définitions. Ainsi, A. Sancier-Chateau et D. Delphine (1994 : 347-348) décrivent le nom propre par opposition au nom commun :

« Les noms propres [...] désignent non plus des concepts ou des objets de pensée, mais bien des référents uniques. [...] Les noms propres ont en eux-mêmes leur détermination (puisqu'ils désignent un référent unique, précisément situé dans le temps et/ou l'espace). Aussi la présence du déterminant (notamment l'article) leur est-elle le plus souvent inutile. Tous portent la majuscule, qui les distingue précisément du nom commun ».

Nous comprenons par-là que le nom propre, c'est celui qui ne peut s'appliquer qu'à un seul être ou objet ou à une catégorie d'êtres ou d'objets pris en particulier ; il individualise l'être, l'objet ou la catégorie qu'il désigne. Seulement, il faut dire qu'il n'y a jamais eu une définition du nom propre suffisamment large et précise qui soit acceptée par tous. Les grammaires modernes du français tentent, toutes, de donner une définition plus claire mais les propositions faites sont souvent incomplètes. Gary-Prieur (1991 : 7) résume la situation ainsi :

« La situation des noms propres dans les grammaires peut se résumer de la façon suivante : distingués d'abord des noms communs sur une base sémantique (désignation d'un individu/d'une espèce), ils sont ensuite plus ou moins oubliés dans le chapitre consacré au nom, mais ils réapparaissent comme cas particuliers sur le plan morphologique (problème du genre et du nombre). On notera l'absence de toute dimension syntaxique. »

Ce constat semble bien illustrer la définition donnée par *Le Bon Usage* (M. Grevisse, 1964 :167) qui stipule :

« Le nom commun est celui qui s'applique à un être ou à un objet en tant que cet être ou cet objet appartient à une espèce [...]. Le nom propre est celui qui ne peut s'appliquer qu'à un seul être ou objet ou à une catégorie d'êtres ou d'objets pris en particulier [...]. »

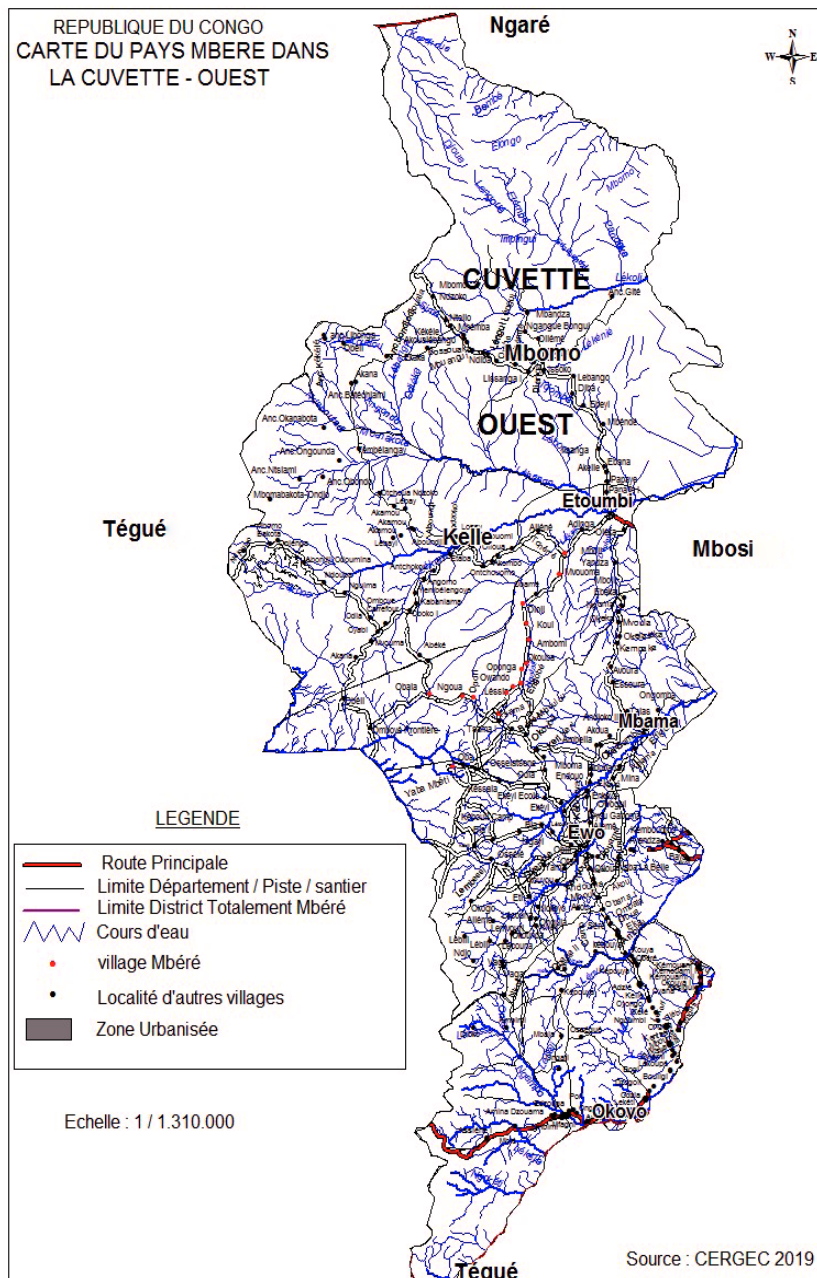
Ainsi, on doit noter que le nom propre est très utile dans la vie de tous jours. Il ne semble pas exister de civilisations qui ne recourent pas à l'utilisation des noms propres dans ses actes de communication. Les noms propres sont partout. Selon E. Lecuit (2012 :9),

« Les noms propres participent tous les jours à nos actes de communication. Dans les conversations courantes, à la télévision, à la radio, dans les journaux, dans les livres, sur les affiches publicitaires, sur les objets qui nous entourent, sur Internet, il n'est pas une journée qui ne passe sans que l'on ne croise, à un moment ou un autre, un nom propre ».

8.6.3. Présentation du peuple *mbere*

Il est question ici de définir le territoire sur lequel les peuples *mbere* dans leur diversité culturelle se sont établis et ont développé une riche civilisation différente de celles des autres peuples qui les entourent. Les *Mbere* sont un groupe ethnique habitant les bords ouest de la cuvette congolaise qu'il partage avec les *Tegue*, les *Mbosi*, les *Mboko*, les *Ngare* et les *kota* (F.L. Okoueke, 2020 : 2). Ils constituent un sous-groupe du groupe bantou *Mbere-Nzabi*, que l'on rencontre au Congo et au Gabon. Il faut dire que la Cuvette-Ouest est l'un des départements de la République du Congo, situé dans la partie ouest du pays. Il est limitrophe avec les départements de la Cuvette, de la Sangha, des plateaux avec lesquels ils sont séparés par la rivière Alima dans le district Okoyo ainsi qu'avec le Gabon. Il a une superficie de 29 043 km² et son chef-lieu est la ville de Ewo. Sa population aujourd'hui est estimée à 106 530 habitants en 2019.

Cependant, le pays *mbere* ne se limite pas seulement à ce département administratif du Nord-Ouest du Congo. Selon F. L. Okoueke (2020 : 36), le pays *mbere* englobe aussi la province du Haut-Ogooué au Gabon où le groupe ethnique du même nom est représenté par les *Obamba*, une de ses composantes. Il convient de signaler que, dans notre étude, nous n'avons pas élargi le pays *mbere* aux districts de Zanaga et *Bambama* (dans le Sud-Ouest du Congo) où vivent les *Bambamba*, la troisième composante du peuple *mbere*. Cette exclusion se justifie par le fait que les *Bambamba* sont démographiquement minoritaires dans leur département administratif et cohabitent avec les *Ndassa*, les *Kota* et les *Teke* dans les mêmes villages. Ce qui n'est pas le cas des *Mbere* de la Cuvette-Ouest qui forment des communautés presque homogènes dans leur cadre géographique. Son découpage administratif fait apparaître six districts : Ewo, Okoyo, Kellé, Mbama, Etoumbi et Mbomo. Cet espace occupe les districts de Kellé et Mbama et partage une partie des districts d'Ewo avec les *Tegue*, d'Etoumbi avec les *Ngare* comme l'illustre la carte ci-dessous :



8.6.4. Les noms propres *mbere*

Il convient de dire que dans cette étude, il ne sera mis l'accent que sur les patronymes, ceci pour éviter d'embrasser toute l'anthroponymie *mbere*. En effet, le patronyme, de son *étymon* grec, désigne le « nom du père ». Parlant des patronymes, W. Mawoune (2020 : 1) stipule : « Les patronymes en Afrique font partie d'un pan important de l'oralité. Tout comme la littérature, les rites ou autres artéfacts culturels, ils déterminent l'identité ethnique et culturelle d'un individu ». Aujourd'hui, poursuit-il, le patronyme renvoie ainsi, au sens large, à des anthroponymes, à tous les noms spécifiques aux descendants d'une race, d'une lignée, d'une tribu, d'un clan, d'une famille, parfois hérités

du père ou de celui qui en est le fondateur. Dans les pays *mbere*, le patronyme constitue un élément primordial pour lire l'histoire, retracer les origines ethniques et la généalogie d'un individu. Il participe donc de son identité. Selon M. Doumas Nkouyou (2014 : 25), « les patronymes *mbere* se répartissent par catégories : noms indiquant la localité, des arbres, des animaux, des poissons, des cours d'eau, des forêts, des savanes, des terres, des proverbes, tous significatifs ». En un mot, le nom dans la société *mbere* est toujours un message, d'une personne à une autre.

Dans cette communauté *mbere*, le nom se répète et survit dans les faits de parole. Il cristallise, à sa façon, tout un aspect du passé et son espace culturel, puis que le nom ici, jamais neutre, est toujours porteur de sens, et a une valeur sémantique propre. On peut ainsi dire que les noms chez les *Mbere*, comme d'ailleurs dans la plupart des pays africains, assurent la continuité d'une culture. Une fois créés et attribués, les noms sont répercutés par les générations successives des membres du clan et du lignage. (Doumas Nkouyou, *Op.cit.*). Dans la même perspective, C. Leguy (2011 : 71) stipule :

« Donner un nom à un enfant qui vient de naître, c'est bien souvent en dire beaucoup sur soi et sur ses préoccupations. Le nom, tout en désignant la personne nommée, tout en la classant parfois, révèle également des éléments de l'identité ou des pensées du donneur, de celui qui a fait le choix du nom, de celui qui, le premier, a énoncé cette parole désormais liée à l'individu. Chez les *Bwa*, comme dans de nombreuses sociétés africaines, les noms individuels sont souvent à entendre comme des messages adressés à une tierce personne. » Ainsi, le nom dans la société *mbere* constitue un signe linguistique attesté dans la langue en dehors de son contexte particulier d'énonciation, un signe traduisant la communication, l'aide, la protection, la botanique, l'échange, l'espace, le temps, le malheur, la pauvreté, la vitalité, la mort, les traits physiques, la jouissance, le conflit, etc. Selon P. Nzete (1986 : 167), « Tout nom à une signification culturelle qui doit être distinguée de la signification linguistique ». Le nom, renchérit-il, a quatre fonctions : la fonction d'identification ou d'étiquette, la fonction d'immortalisation, la fonction psychologique ou magique et la fonction situative.

8.6.5. Causes liées à la francisation des patronymes *mbere*

Le nom nous présente aux autres, nous donne une existence, en un mot. Parfois, le nom peut faire peser sur nous un secret de famille ou encore une ambition quelconque. Ce qui rend complexe notre relation au patronyme. Nous avons épinglé un certain nombre de causes qui poussent ou contraignent parfois certains *Mbere* à modifier l'orthographe de leurs noms. Parmi celles-ci, il y a par exemple des noms considérés comme déshonorants, déplaisants ou ridicules, des noms impudiques ayant trait au sexe, certains noms tirés de la faune ou de la flore, ou des noms désignant certaines parties du corps humain. D'autres le font aussi pour brouiller leurs origines, mais il y a aussi des noms qui ont été déformés par le Colon.

Tableau des occurrences des patronymes *mbere* francisés

Causes	Occurrences	%
<i>Noms ridicules</i>	39	44,31
<i>Brouillage des origines</i>	28	31,81
<i>Déformation des Colons</i>	21	23,86

Total	88	100
--------------	-----------	------------

Ce tableau montre que parmi les causes liées à la francisation des noms *mbere*, les noms déshonorants ou ridicules occupent la première place, soit 44, 31%. Ils sont suivis de noms qui concourent au brouillage des origines avec 31, 81%. Les noms déformés par la colonisation, eux, sont moins nombreux, soit 23, 86% seulement.

8.6.4. Noms déshonorants ou ridicules

Est considéré comme déshonorant, déplaisant ou ridicule, un nom de nature à provoquer involontairement le rire, la moquerie ou la dérision. Par ailleurs, nommer c'est différencier, faire sortir du néant, donner une existence, un projet de vie et permettre à quelqu'un de s'accomplir. Quelqu'un qu'on ne nomme pas n'existerait donc pas. En attribuant à son enfant un nom improbable, les parents peuvent lui porter réellement préjudice. Ainsi, l'enfant devient fragile et se livre à la moquerie des autres. Si l'on s'en tient aux observations des experts, le nom influence la façon dont l'individu se perçoit lui-même et dont les autres le jugent. Nous savons tous qu'une parole peut faire vivre ou tuer.

En effet, pour échapper à la dérision, à la moquerie, l'individu est parfois amené à modifier ou à franciser la graphie de son nom. Ainsi, pour éviter la connotation ridicule de leurs patronymes, les intéressés procèdent souvent à la modification ou au changement vocalique des tons de ces patronymes, ce qui permet d'obtenir des formes nouvelles se distinguant des premières par leur prononciation. En effet, nous avons répertorié plusieurs procédés quant à la francisation des noms déplaisants ou ridicules en *mbere*. Il s'agit par exemple de l'apocope, de l'aphérèse, de la syncope et de l'épithèse.

8.6.4.1. Apocope

A partir de trois syllabes les mots sont considérés comme longs, et pour cette raison, de différents modes de raccourcissement sont mis en place (Radka Fridrichová, 2012 : 69). C'est le cas de l'apocope. Le mot apocope vient du grec *apokopê* qui veut dire retranchement en français. C'est une modification phonétique, parfois utilisée comme figure de style, qui se caractérise par l'abréviation du mot complet, en gardant uniquement son ou ses premiers phonèmes ou syllabes. L'apocope efface souvent les dernières syllabes, deux ou trois syllabes sont conservées, parfois une seule, comme on le constate avec les noms d'animaux suivants attribués aux humains suivant la culture *mbere* :

Forme requise		Forme francisée
1.	<i>Ebobo : gorille</i>	<i>Ebos</i>
2.	<i>Ndzòkò : éléphant</i>	<i>Nzoko</i>
3.	<i>Mbiémi : épervier</i>	<i>Mbimi</i>

Les trois noms sont tous liés à la faune et symbolisent des totems. Comme tout humain, le *Mbere*, par le nom totémique, se concilie avec les vertus fondamentales du totem (Nkouyou, 2014 : 32). Il ne peut donc pas porter atteinte à son totem au risque de rompre

le pacte d'identité. Refusant de se faire identifier comme des noms du règne animal, ces individus procèdent par la suppression de certains phonèmes de leurs noms. Du coup, leurs nouvelles identités ne renvoient plus à tradition ou à la culture *mbere*. En (1), on note la suppression de la dernière syllabe « bo » qui est remplacée par un « s » fantaisiste. En (2) et (3), il y a plutôt suppression de certaines lettres pour modifier la prononciation. Il en est de même de ces noms liés aux parties du corps humains ou à la situation de l'individu dans la société. Ces noms sont aussi considérés comme des noms déshonorants :

Forme requise

Forme francisée

- | | | | |
|----|--|---|-------------|
| 4. | <i>Ankara</i> = pluriel du nom « pénis » | / | <i>Anka</i> |
| 5. | <i>Oyeha</i> = esclave, enfant abandonné | / | <i>Oyé</i> |

Ankara signifie l'organe sexuel de l'homme, donc le pénis. Le nom *Oyeha*, quant à lui, renvoie plutôt à une personne esclave, reçue par une famille adoptive et par conséquent n'a pas droit au chapitre. C'est donc une personne qui est sous la dépendance totale de sa famille d'accueil. Ainsi, elle n'est pas de condition libre. L'esclave est donc contraint d'effectuer tous les travaux que sa famille adoptive exige de lui. En outre, se faire appeler *Ankara* ou *Oyeha* est considéré par certains *Mbere* comme un opprobre, un déshonneur pour le ou les porteur(s) de ce ou ces nom(s).

8.6.4.2. Aphérèse

En linguistique, l'aphérèse s'entend comme la chute d'un phonème ou d'un groupe de phonèmes au début d'un mot. Par conséquent, on parle de réduction par aphérèse lorsqu'un phonème ou une syllabe d'une unité étrangère est supprimée à son initiale, comme on peut lire dans les exemples ci-dessous :

Forme requise	Forme francisée
6. <i>Nkàlà</i> : araignée	/ <i>Kala</i>
7. <i>Nkosso</i> : perroquet	/ <i>Kosso</i>
8. <i>Kekarà</i> : une personne paresseuse, fainéante	/ <i>Ekara</i>
9. <i>Yiromè</i> : renverse sur moi, ça ne fait rien	/ <i>Iromé</i>

Dans ces quatre noms, on note la suppression de la première lettre « n » et « k » et « y ». *Nkala* et *Nkosso* dans le règne animal *mbere* symbolisent l'araignée et le perroquet. *Yiromé* veut tout simplement dire « renverse sur moi, ça ne fait rien ». Le nom *Kekarà*, quant à lui, renvoie plutôt à une personne paresseuse qui ne fait rien dans la vie. Elle ne peut pas entreprendre une activité visant le bien être de sa famille. Ainsi, porter ces noms dans le milieu *mbere* peut faire l'objet d'une moquerie.

8.6.4.3. Syncope

A la suite de Dubois et *al.* (1999, p.73), la syncope est un « phénomène de disparition d'un ou de plusieurs phonèmes à l'intérieur d'un mot », c'est-à-dire la suppression d'une lettre ou d'une syllabe à l'intérieur d'un mot. Certains noms *mbere* ont subi la chute, en position interne, de certains de leurs constituants ; les cas suivants en sont une parfaite illustration :

Forme requise		Forme francisée
10.	<i>Ngouoma : porc-épic</i> /	<i>Ngomba</i>
11.	<i>Lekouhissouoma : la mort ne s'achète pas</i> /	<i>Lekoussouoma</i>
12.	<i>Ovatouoli : il faut qu'on l'appelle</i> /	<i>Ovatouli</i>

On constate qu'il y a suppression des voyelles « uo » du nom *Ngouoma* et ajout fantaisiste de la consonne « b ». Au niveau du deuxième nom *Lekouhissouoma*, on note la disparition du phonème « hi ». Quant au troisième nom, il y a suppression de la voyelle « o » devant la consonne « l ».

8.6.4.4. Epithèse

L'épithèse est un phénomène linguistique qui consiste à ajouter un ou plusieurs son(s) non étymologique(s) à la fin de l'unité lexicale empruntée. Plusieurs noms *mbere* ont subi des changements suivant ce procédé, en témoignent les exemples ci-dessous :

Forme requise		Forme francisée
13.	<i>Olòki : sorcier</i> /	<i>Olohou</i>
14.	<i>Ayolo : nez</i> /	<i>Ayoulove</i>
15.	<i>Dzaraka : là où on piétine</i> /	<i>Dzarakat</i>

Il y a ici suppression de la dernière syllabe « ki » visiblement remplacée par le son « hou » en ce qui concerne le premier nom, et ajout de la voyelle « u » au milieu et du phonème « ve » en fin de nom pour le deuxième. Au niveau du troisième nom, il y a une saturation au moyen du graphème « t » non articulé. En le faisant, ces trois noms *mbere*, signifiant *sorcier*, *nez*, et *là où on piétine* perdent leur authenticité ainsi que leur signification et ne renvoient plus à rien dans la communauté *mbere*.

8.6.5. Brouillage des origines ou refus de soi

Nous entendons par brouillage des origines ou refus de soi le fait qu'un individu refuse volontairement de porter un nom lui ayant été attribué par ses parents. Il le modifie à sa guise de sorte que ses origines ethniques ne soient plus repérables, perceptibles. Il préfère donc porter un nom autre que celui qui lui a été donné à sa naissance par ses attributeurs. Les procédés suivants ont été relevés quant à la francisation des noms *mbere* pour brouiller leurs origines : l'apocope, l'aphérèse et la syncope.

8.6.5.1. Apocope

Forme requise		Forme francisée
1. <i>Akelemaya</i> = ils sont encore en route	/	<i>Ake</i>
2. <i>Ampara-nké</i> = l'argent ne vaut rien	/	<i>Ampara</i>
3. <i>Olassi</i> = une personne qui dit aurevoir aux autres	/	<i>Olas</i>
4. <i>Okassiki</i> : celui qui tolère, qui laisse faire	/	<i>Okas</i>
5. <i>Oyemi</i> : un chanteur	/	<i>Oyem</i>

A travers ces cinq noms, il y a une altération des chaînes patronymiques. On procède par la suppression d'un certain nombre de phonèmes pour aboutir à une nouvelle orthographe du nom qui est complètement différente de celle qu'on peut qualifier d'originelle. Comme il a été dit supra, dans les pays *mbere*, il y a des citoyens qui refusent de porter leurs noms d'origine pour finalement se pencher vers ceux n'appartenant pas à leur tradition, leur culture. Il y a donc une sorte d'acculturation, un refus de soi et une préférence de l'autre. On se considère inférieur par le nom. Il faut donc porter un nom qui sonne bien à l'oreille, qui ne dérange personne et qui cache ses origines.

8.6.5.2. Aphérèse

Nous avons également relevé quelques noms *mbere* complètement altérés par le procédé qu'on appelle aphérèse. Il s'agit bien des noms dont on a supprimé la lettre initiale, l'objectif étant de ne pas être reconnu ou repéré comme un sujet appartenant à l'ethnie *mbere*. Les noms ci-après illustrent notre propos :

Forme requise		Forme francisée
6. <i>Ngoya</i> : sanglier	/	<i>Goya</i>
7. <i>Nkoula</i> : chimpanzé	/	<i>Koula</i>
8. <i>Kessibi</i> : antilope noire	/	<i>Essibi</i>

Comme on le voit, les noms *Ngoya*, *Nkoula* et *Kessibi*, tous tirés de la faune et désignant respectivement en langue *mbere* « sanglier, chimpanzé et antilope noire », ont été phonétiquement modifiés, altérés par les intéressés. Ils ont perdu ainsi leurs lettres initiales, notamment « n » pour les deux premiers et « k » pour le troisième. En francisant ces noms, on leur retire la charge sémantique qu'ils tirent de leur graphie originelle.

8.6.5.3. Syncope

La syncope est une autre pratique francisante chez les *Mbere* de la Cuvette-Ouest. On supprime une ou deux lettres au milieu d'un nom pour donner à la nouvelle graphie une sorte d'élégance, de supériorité. La nouvelle graphie rompt le lien entre le nom et le référent et le nouveau patronyme prend alors une consonnance française. Ils marquent alors leur appartenance à la culture occidentale. C'est le cas des noms suivants :

Forme requise		Forme francisée
9. <i>Andzela</i> : pluriel du mot chemin	/	<i>Anzela</i>

Ces deux noms ont subi des modifications au niveau de leurs graphies. Dans le premier nom, on note la suppression volontaire de la consonne « d ». Tandis que dans le deuxième, outre la suppression de la consonne « n » devant « k », il y a aussi suppression de la voyelle « i » finale. L'objectif de toutes ces modifications étant le rapprochement du porteur du nom à la culture occidentale.

8.6.6. Colonisation

Avec l'avènement de l'école imposée par la colonisation, l'Afrique a vu dans la quasi-totalité des cas, une certaine marginalisation de ses langues autochtones, réduisant ainsi aux Africains leur droit le plus élémentaire d'utiliser leurs langues dans toutes les sphères de leur vie. En effet, en inscrivant leurs enfants à l'école pendant la colonisation, certains parents ont été désagréablement surpris de constater que la plupart de leurs patronymes ont subi des modifications orthographiques et même phoniques. Cela s'explique, le plus souvent, par la non maîtrise de la culture et des langues africaines par les enseignants blancs. Ceux-ci transcrivaient les noms des apprenants non seulement comme ça se prononçait mais comme ils le voulaient en les rapprochant de la phonétique française. Ainsi, les Africains ne se reconnaissent plus dans cette nouvelle identité. Cette réflexion montre que toutes ces dénominations ne prennent pas en considération les noms de la langue en usage dans la langue elle-même. Elles sont donc des abus de langage et qu'elles sont le résultat, en fait, d'une imposition, à la langue, de la culture du colonisateur. Parmi les procédés ayant contribué à la francisation des patronymes *mbere* par le fait de la colonisation, nous pouvons noter l'apocope, l'aphérèse, la syncope et l'épenthèse.

8.6.6.1. Apocope

Dans les exemples ci-dessous, il y a effectivement chute des phonèmes à la fin de ces noms propres :

Forme requise		Forme francisée
1. Obemahetouha : la pire des familles	/	Obema
2. Ayaha : feuilles de manioc	/	Aya

En (1), l'on note la suppression de plusieurs syllabes modifiant ainsi le sens ou la signification de ce nom dans la culture *mbere*. En (2), il y a chute du dernier phonème. La réalité à laquelle renvoie ce patronyme n'est plus identifiée par les locuteurs *mbere*. Un autre procédé employé par les Blancs c'est l'aphérèse.

8.6.6.2. Aphérèse

Comme nous l'avons dit supra, l'aphérèse consiste en la suppression d'une syllabe ou d'un son à l'initiale d'un mot. C'est ce que nous constatons à travers les noms propres suivants :

Forme requise	Forme francisée
---------------	-----------------

- | | | | |
|----|---|---|----------------|
| 3. | <i>Nkoula : chimpanzé</i> | / | <i>Koula</i> |
| 4. | <i>Ngandzon : propriétaire de la maison</i> | / | <i>Gandzon</i> |

L'initiale de ces deux noms, c'est-à-dire la consonne « n » a été tout simplement supprimée pour donner une consonnance française. L'explication est tout à fait simple. L'on doit noter que certaines nasales comme « nk », « mp », « mb », etc. n'existent pas dans le système phonétique de la langue française. Il y a donc une altération graphique qui désémantise le nom *mbere*, c'est-à-dire elle lui retire la charge sémantique qu'il tire de sa graphie originelle.

8.6.6.3. Syncope

Une autre pratique francisante des patronymes *mbere* est la syncope qui se manifeste par la suppression d'une lettre ou d'une syllabe à l'intérieur d'un mot, comme en témoignent les noms ci-après :

Forme requise		Forme francisée
5.	<i>Ossiema : termitière</i>	/ <i>Otsiema</i>
6.	<i>Ovatouoli : il faut qu'on l'appelle</i>	/ <i>Ovatoudi</i>

Au niveau du premier nom, nous remarquons qu'il y a suppression du premier « s » qui est remplacé par la consonne « t », ce qui change complètement le sens ou la signification de ce nom dans la langue *mbere*. Le nouveau nom obtenu pourrait signifier autre chose dans une autre langue du Congo. En *mbosi*, par exemple, Otsiema signifierait *dans l'eau* ou *sous l'eau*. En ce qui concerne le deuxième nom, il y a effectivement suppression de la voyelle « o » se trouvant devant la consonne « l » pour donner *Ovatouli*. Un autre phénomène retrouvé dans notre corpus c'est l'épenthèse.

8.6.6.4. Épenthèse

L'épenthèse consiste en l'ajout d'un phonème non étymologique à l'intérieur d'un mot ou d'un groupe de mots. Cet ajout permet d'éviter une articulation difficile en raison de la rencontre inhabituelle de deux phonèmes. En linguistique, l'épenthèse est l'insertion dans la parole d'un son (phonème) supplémentaire qui permet de clarifier, de faciliter ou de rendre plus « naturelle » l'élocution. Les exemples suivants sont une parfaite illustration :

Forme requise		Forme francisée
7.	<i>Ohoulouha : celui qui exhume, qui déterre</i>	/ <i>Ovoulaka</i>
8.	<i>Ambiena : pluriel de calebasse</i>	/ <i>Ambena</i>
9.	<i>Owoli vuogui : récolteur de miel</i>	/ <i>Owolivogui</i>

A lire ces trois noms, l'on constate que ce phénomène peut se produire occasionnellement comme modification phonétique ponctuelle au cours de la parole et peut même être

délibéré. Le colon utilisait l'épenthèse pour adoucir des articulations que la langue française n'a pas l'habitude de prononcer. Il en est de même des patronymes ci-après :

Forme requise		Forme francisée	
10.	<i>Otua evouya : fabricant de raphias</i>	/	<i>Otouvouya</i>
11.	<i>Youossamè : félicite-moi</i>	/	<i>Youssame</i>
12.	<i>Oté-etihà : celui qui raconte des histoires</i>	/	<i>Otétika</i>

Nous remarquons qu'il y a apparition, à l'intérieur de ces patronymes, d'un phonème adventice de nature non étymologique à la langue *mbere* qui contribue à en faciliter l'articulation dans la langue française. Cela peut s'expliquer par le fait que, soit le Blanc ne prêtait pas vraiment attention à la prononciation du nom par son porteur, soit celui-ci le prononçait mal parce que ne connaissant pas l'alphabet français. Le colon était donc obligé d'écrire comme il le pouvait et le porteur du nom était contraint d'assumer cette nouvelle appellation pour éviter d'attirer la colère de l'homme blanc qui était considéré comme un demi-dieu à ses yeux.

Conclusion

En résumé, nous pouvons dire que certains patronymes *mbere* subissent des déformations de la part de leurs porteurs à cause de plusieurs raisons que nous avons énumérées supra. L'homme *mbere* se sent diminué en portant un nom qui, selon lui, ne plaît pas aux yeux des autres. Il est donc contraint de trouver un patronyme qui soit accepté par tous et qui lui permette de passer incognito. C'est ce que nous avons appelé par des noms déshonorants ou ridicules. La deuxième raison évoquée c'est le brouillage des origines ou refus de soi. L'homme *mbere* ne veut pas faire connaître ses origines et préfère aller vers la culture de l'autre (refus de soi, préférence de l'autre). Cette pratique est beaucoup plus utilisée par des lettrés, en général. Cela s'explique par la tendance des Congolais lettrés à s'attacher le moins possible à la tradition et à singer tout ce qui est français, surtout les manières. Ajouté à cela des conditions historiques qui ont amené certains Congolais en général, et les *Mbere* en particulier, à un moment donné de l'histoire du Congo, à modifier leurs noms pour jouir d'une certaine liberté et d'une certaine considération aux yeux du colonisateur français. La troisième raison c'est la colonisation. Le Blanc n'ayant pas la maîtrise de la langue et la culture des sujets noirs, était amené à écrire leurs noms, non seulement comme les intéressés les prononçaient, mais comme il le voulait pour faciliter la prononciation en français. En francisant les noms *mbere*, plusieurs techniques ont été mises en place. Parmi celles-ci, on peut noter : l'apocope, l'aphérèse, la syncope, l'épithèse et l'épenthèse. Cependant, il faut dire que la francisation des noms n'est nullement l'apanage du peuple *mbere*, on la retrouve un peu partout dans le pays dans entièreté et dans d'autres pays africains.

Bibliographie

- Doumas Nkoyou M. F. (2014), *Anthroponymie et société chez les Mbere de la Cuvette-Ouest*, Mémoire de master enseignement, option : Histoire-Géographie, Ecole Normale Supérieure, Université Marien Ngouabi, Brazzaville.
- Dubois J, Giacomo-Marcellesi M. et Guespin L. (1999), *Dictionnaire de linguistique et des sciences du langage*, Paris, Larousse.

- Eby-Mvoula N. (2014), *La justice traditionnelle des Mbere de Kellé (département de la Cuvette-Ouest) : tradition et évolution contemporaine*, Mémoire de master enseignement, option : Histoire-Géographie, Ecole Normale Supérieure, Université Marien Ngouabi, Brazzaville.
- Ekia G. (2007), *La politique coloniale française à Etoumbi de 1889 à 1969*, Mémoire de CAI-CEG, option : Histoire-Géographie, Ecole Normale Supérieure, Université Marien Ngouabi, Brazzaville.
- Fridrichova R. (2012), *La troncation en tant que procédé d'abréviation de mots et sa perception dans le français contemporain*, Thèse de doctorat, Univerzita Palackého v Olomouci.
- Gary-Prieur M-N. (1994), *Grammaire du nom propre*, Paris, Presses Universitaires de France,
- Goyendzi R. (2001), *La société initiatique du Ndjobi : dynamique et implication sociologique au Congo (1972-1992)*, Thèse de doctorat d'ethnologie, Université Lumière Lyon III.
- Grevisse M. (1964), *Le Bon Usage*, 8e éd. rev. Ed. J. Duculot, Hatier.
- Halaoui N. (2009), « Acculturation et dénomination des langues africaines », *Meta*, 54(3), p. 566 – 574, <https://doi.org/10.7202/038315ar>
- Lecuit E. (2012), *Les tribulations d'un nom propre en traduction : Étude contrastive du nom propre et de sa traduction à partir d'un corpus aligné de dix langues européennes*, Thèse de doctorat en linguistique, Université François – Rabelais de Tours.
- Leguy C. (2011), Que disent les noms-messages ? Gestion de la parenté et nomination chez les *Bwa* (Mali), *L'homme*, 197, p. 71-92.
- Mawoune W. (2020), « Patronyme, frontière et identité ethnique dans le Mayo-Louti : essai d'analyse onomastique des anthroponymes et de leur origine tribale dans la ville de Figuil (Cameroun), *Multilinguales*, 13, p. 1-15.
- Moreau M-L. (2001), « Le marquage des identités ethniques dans le choix des prénoms en Casamance (Sénégal) », *Cahiers d'études africaines* [En ligne], 163-164 |, XLI-3-4, pp. 541-556, mis en ligne le 19 novembre 2013, consulté le 10 novembre 2023 à 18h30, URL: <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/108>; DOI: <https://doi.org/10.4000/etudesafriaines.108>
- Ngoubou N. (2012), *L'alimentation chez les Mbere du district de Mbama dans la Cuvette-Ouest*, Mémoire de master Inspectorat, option : Histoire-Géographie, Ecole Normale Supérieure, Université Marien Ngouabi, Brazzaville.
- Nzete P. (1986), « Le système d'appellation des personnes au Congo : tradition et évolution », *La revue de Sciences sociales*, n°8, p. 157-173.
- Okoue L. F. (2020), *Organisation sociale des Mbere du Congo : tradition et évolution contemporaine*, Thèse de doctorat unique, option : Histoire, Faculté des Lettres Arts Science Humaines, Université Marien Ngouabi, Brazzaville.
- Onguembe J. (2007), *Les activités gynécologiques dans la terre Okélataka (District de Mbama)*, Mémoire de CIACEG, option : Histoire-Géographie, Ecole Normale Supérieure, Université Marien Ngouabi, Brazzaville.
- SANCIER-CHATEAU A. et DELPHINE D. (1994), *Grammaire du français*, Paris, Librairie Générale Française.

Sources orales

1. Ampaki Guillaume, 72 ans, enseignant retraité, (*Mbere* de la savane,) sujet de l'enquête : La francisation des noms *mbere*, date et lieu de l'enquête : 4-10-2023 à Brazzaville.
2. EBABA Claude Vins, 64 ans, enseignant retraité (*Mbere* de la savane), sujet de l'enquête : Les *Mbere* face à la modernité, date et lieu de l'enquête : 11-07- 2023 à Okabambo, Cuvette-Ouest.
3. Essoula Delphin, 43 ans, enseignant, (*Mbere* de la savane), sujet de l'enquête : La francisation des noms *mbere*, date et lieu de l'enquête : 08 -12-2023 à Brazzaville.
4. Gneki Angélique, 66 ans, ménagère (*Mbere* de la savane), sujet de l'enquête : les *Mbere* face à la modernité, date et lieu de l'enquête : 13-08-2023 à Okélataka, Cuvette-Ouest.

5. Mbiyendzambi Albert, 55 ans, enseignant, (*Mbere* de la savane), sujet de l'enquête : La francisation des noms *mbere*, date et lieu de l'enquête : 24-10-2023 à Brazzaville.
6. Mouya Guy Charlemagne, 52 ans, Enseignant, (*Mbere* de la savane), sujet de l'enquête : La francisation des noms *mbere*, date et lieu de l'enquête : 2-12-2023 à Brazzaville.
7. Ndassaba Akeyi Delphin Robin, 48 ans, enseignant, (*Mbere* de la savane), sujet de l'enquête : La francisation des noms *mbere*, date et lieu de l'enquête : 2 12-2023 à Brazzaville.
8. Ndzaraka Jean Marie, 62 ans, chasseur, (*Mbere* de la savane), sujet de l'enquête : Les noms *mbere* et leur signification, date et lieu de l'enquête : 16-08-2023 à Okabambo, Cuvette-Ouest.
9. Nguengoro Brey Chaolin, 30 ans, enseignant finaliste à l'ENS, (*Mbere* de la forêt), sujet de l'enquête : La francisation des noms *mbere*, date et lieu de l'enquête : 2-12-2023 à Brazzaville.
10. Okoueke Daniel, 76 ans, ouvrier, (*Mbere* de la savane) sujet de l'enquête : La francisation des noms *mbere*, date et lieu de l'enquête : 7-10-2023 à Brazzaville.
11. Okoueke Love Frédéric, 43 ans, enseignant, (*Mbere* de la savane), sujet de l'enquête : La francisation des noms *mbere*, date et lieu de l'enquête : 10-10-2023 à Brazzaville.
12. Onina Léonce, 63 ans, Enseignant (*Mbere* de la savane), sujet de l'enquête : La francisation des noms *mbere*, date et lieu de l'enquête : 2-10-2023 à Brazzaville.
13. Ossiema Victor, 83 ans (*Mbere* de la savane, enseignant retraité), sujet de l'enquête : La francisation des nom *mbere*, date et lieu de l'enquête : 13-08- 2023 à Okélataka, Cuvette - Ouest.

8.7. Aspects formels et sémantiques de certains noms propres africains

Dago Michel GNESSOTE

Université Félix Houphouët Boigny de Cocody-Côte d'Ivoire

Résumé : Le nom, concept historique parce que né depuis la Genèse¹⁶⁶, dépasse les frontières d'une simple désignation des êtres ou des objets. Nommer ou donner un nom à quelqu'un aujourd'hui, n'est pas chose aisée, car le nom imprime une identité à celui qui le porte. Il inclut un modèle de vie, un destin ou même prend en compte toute une histoire. En Afrique de façon générale, le nom est à l'image réelle de la société dont il est tributaire et dont il dépeint fidèlement les divers caractères. Le nom, somme toute, a une grande importance chez chacun des peuples, puisqu'il a pour but de transmettre des savoirs, soit à l'auditeur, soit au lecteur. En s'investissant dans cette mission qui est la sienne, le nom obéit aussi à des caractéristiques morphosyntaxiques. Chacune d'elles conditionne le message véhiculé. Ce travail ambitionne de mettre en évidence, à la lumière de la stylistique et de la sociocritique, divers aspects formels qui sont construits à partir des noms et le sens qu'ils distillent.

Mots-clés: Onomastique, Anthroponymique, Morphosyntaxique, Sémantique, Formel.

ANTRHOPONYMIC ONOMASTICS: FORMAL AND SEMANTICAL ASPECTS OF SOME AFRICAN PROPER NAMES

Abstract: The name, a historical concept because born from Genesis [-Genesis: First book of the Bible meaning origin or beginning, Genesis recalls how the heavens and the earth were created. It also recalls how man was formed from the earth and woman from man. It is the book that finally indicates the name that God has given to each species on earth.], goes beyond the boundaries of a simple designation of beings or objects. Naming or giving a name to someone today is not easy, because the name imprints an identity on the person who bears it. It includes a model of life, a destiny or even takes into account a whole story. In Africa in general, the name is the real image of the society on which it is dependent and of which it faithfully depicts the various characters. The name, after all, is of great importance to each of the peoples, since its purpose is to transmit knowledge, either to the listener or to the reader. By investing in this mission which is its own, the name also obeys morphosyntactic characteristics. Each of them conditions the message conveyed. This work aims to highlight, in the light of stylistics and sociocriticism, various formal aspects that are constructed from names and the meaning they distill.

Keywords: Onomastics, Anthroponymics, Morphosyntactics, Semantics, Formal.

Introduction

L'Afrique, en dépit de la paternité de l'écriture à lui attribuée, reste un continent fortement dominé par l'oralité. L'oralité, elle-même, apparaît chez l'ensemble des peuples

¹⁶⁶ -Genèse: Premier livre de la bible signifiant origine ou commencement, Genèse rappelle comment les cieux et la terre ont été créés. Il rappelle également comment l'homme fut formé à partir de la terre et la femme à partir de l'homme. C'est le livre qui indique enfin le nom que Dieu a donné à chaque espèce sur la terre.

africains tel un foyer de civilisation, un canal par lequel certaines communautés assurent pleinement la pérennité du patrimoine culturel considéré comme l'âme du peuple. Elle convoie plusieurs genres notamment le proverbe, le chant, la légende, le conte, le nom, l'épopée, la berceuse, etc. Parmi ces agents d'enseignement, le nom occupe une place de choix dans les sociétés africaines. Ce travail, dans toute sa dimension, s'intéressera au nom propre (anthroponymie). Car, dans les sociétés dites traditionnelles et au-delà, le nom prend en compte tout l'apanage du peuple. À propos, Dauzat écrit ceci: « Les noms des personnes font partie de notre patrimoine linguistique au même titre que les mots du vocabulaire » (Albert Dauzat, 1945, p.20). Selon lui, le nom est un fait de langue, un moyen par lequel est transmis les savoirs et les connaissances des peuples. Mieux, le nom est le produit de la société qui l'a vu naître et dont il porte les marques. C'est sans doute pour cette raison que sa formation obéit à diverses inspirations. Nommer n'est donc pas une chose aisée, puisque celui qui nomme est censé connaître la généalogie de la famille, les différentes stratifications et même l'histoire entière. À l'évidence, le nom est l'identité matérielle d'une famille, d'une tribu, d'un clan. Il fait exister ou fait vivre toute personne qui le porte. Notre contribution s'appuiera sur la morphologie du nom certes, mais aussi sur le sens qui en découle. En clair, notre entreprise ici consiste à montrer les formes expressives des noms africains et la manière dont se construit le sens, étant donné que le nom, de quelle que nature qu'il soit, est dit à dessein. Sur ce, que recouvre exactement le concept de nom ? A quelle forme obéit-il ? Quels sont les indices littéraires qui construisent la forme du nom ? Ou encore quel sens se dégage-t-il de la construction récurrente du nom ? Pour une analyse optimale de cette étude, nous faisons recours à la stylistique et à la sociocritique comme méthodes. Alors que la première essaiera de dévoiler les propriétés stylistiques des formes expressives du nom, la deuxième, quant à elle, retracera les marques du social qui jalonnent dans les noms propres. La sociocritique nous intéresse parce que, pour Mamadou, « elle reconnaît à l'œuvre littéraire (ici le nom), des liens avec la société, et qu'elle s'efforce de relever des traces du social qui se trouve dans l'œuvre » (Gogbeu Mamadou, 2004, p.32). Compte tenu de ces remarques, nous adopterons la démarche suivante. Nous passerons de prime abord en revue, la taxonomie de quelques noms africains, puis nous examinerons leurs aspects formels, enfin nous analyserons la sémantique qui se dégage de ces noms.

8.7.1. De la taxonomie des noms propres africains

Pouvons-nous trouver une classification complète des noms propres si nous ignorons ce qu'est véritablement le nom ? Cette interrogation suscite une aubaine qui trace les sillons d'une voie à même de clarifier le terme. D'ordinaire, le nom est un fait de langue qui consiste à attribuer à une personne, une dénomination. Par lui (ici le nom propre) l'on arrive à distinguer ou à individualiser autrui. Désigner une personne, c'est lui imprimer une étiquette par laquelle on pourrait l'identifier. D'où l'importance du nom propre chez les diverses communautés qui en font fréquemment usage. À l'inverse, notons qu'il n'est pas du tout aisé de trouver une définition satisfaisante au nom, car il entretient plusieurs rapports avec les autres compartiments de la vie. Le nom, en sus prend en compte toutes les réalités existentielles des sociétés dont il est tributaire. C'est pour cette raison Wilmet souligne que « d'une manière générale les noms, les noms propres sont des prénoms, des noms de familles, des noms de dynasties, des noms de peuples, des noms géographiques désignant des pays, des contrées, des villes, des fleuves, des montagnes, etc. » (Wilmet Marc, 1995, p. 3). Tel qu'appréhendé dans le cas présent, le nom s'abreuve à plusieurs sources. Il est omniprésent et porte les stigmates de tout ce qui fonde l'existence humaine. De la sorte, aucune définition objective, simple et cohérente ne peut, dorénavant, avoir l'assentiment de tous. Leroy a raison de préciser que « le nom propre se révèle impossible

à définir facilement, nettement à l'aide de critères distinctifs et de propriétés établies. On a donc recours à un groupe de critères hétéroclites, dont aucun n'est nécessaire et suffisant ; il en résulte un flou indéniable de la catégorie, un imparfait avec lequel il faut néanmoins composer. » (Leroy Sarah, 2004, p.125). Aucun critère prédéfini ou absolu, selon Leroy, ne sied à la définition du nom propre qui, au dire de Gnessoté (2020, p.11), n'est nullement le fruit de hasard du fait du rapport étroit entre lui et son porteur.

En Afrique, le nom propre, produit de la société ou de la communauté, permet d'identifier les éléments caractéristiques soit de l'environnement, soit de l'histoire ou soit même du biotope dont il dépend. C'est ainsi qu'on peut dénombrer les noms en rapport avec les saisons de l'année, les noms se rapportant aux événements (heureux comme malheureux), les noms liés aux divinités, à la biodiversité (la faune, la flore), aux jours de la semaine en fonction des naissances, à la philosophie du peuple de son monde et du monde extérieur, à la profession, etc. Analysons quelques noms parmi ceux-ci.

8.7.1.1. Des noms en rapport avec les saisons

Il est vrai que dans la formation des noms, une minorité est dédiée aux saisons de l'année car elles ne sont pas toujours identiques. Selon la position géographique et les différentes cultures, les saisons connaissent un découpage. À chaque saison, correspond un type d'activités bien connu. C'est le cas des activités humaines qui sont exercées en fonction de leur importance sociale ou religieuse. La plupart des enfants nés dans ces périodes portent les noms de ces saisons. Toutefois, rappelons que ces noms sont donnés à dessein. En mémoire par exemple d'un événement qui a marqué la vie d'un couple, un nom peut être attribué à l'enfant selon la période. Il revient également que les saisons en question fonctionnent comme un cycle de vie. À ce titre, l'enfant porte le nom en vue d'un souvenir du moment ou en fonction du résultat de la production des cultures. À titre illustratif, référons-nous aux noms suivants : /dòdò/ et /gúdé/.

Ces deux noms qui précèdent sont pour la plupart retrouvés chez l'ensemble des peuples africains sous d'autres appellations. Dans le contexte actuel, ils sont issus l'ouest de la Côte d'Ivoire, précisément chez les Dida¹⁶⁷. /dòdò/ n'est rien d'autre que la saison pluvieuse mais la moyenne puisque chez ce peuple, il en existe trois. La première appelée /kpèkpiô/ n'est rien d'autre que les pluies fines. La deuxième, quant à elle, porte le nom /dòdò/ qui est la grande saison des pluies. La dernière saison enfin se nomme /gúdé/. Dangereuse parce que mêlée au grondement de tonnerre et au vent violent, cette période restreint le nombre des personnes aptes pour les travaux champêtres. Seuls les guerriers peuvent oser travailler durant cette phase. C'est pourquoi, les enfants nés de cette période sont appelés /gúdé/.

8.7.2. Des noms liés à la biodiversité

La biodiversité désigne l'ensemble des êtres vivants ainsi que les écosystèmes dans lesquels ils vivent. Elle intègre toutes les espèces animales et végétales en interaction avec

¹⁶⁷ -Le Dida est un peuple forestier, un groupe culturel et ethnique classé parmi le vaste ensemble ethnique Kru. Il a occupé le sud-ouest de la Côte d'Ivoire entre les XIV^e et XVIII^e siècles. Les sources orales comme écrites attestent que le pays dida, à l'image du groupe Kru, montre encore des origines floues. Pour certains, les populations Djiboua c'est-à-dire Divo se disent originaires de Gboglé dans la région de Sassandra, tandis que d'autres affirment que celles de Lakota situent leurs origines dans le pays bété. Les Dida ont pour voisins à l'Ouest les Bété, au Sud les Godié et les Avikam, à l'Est les Baoulé de Tiassalé et les Swamélé, au Nord les Gagou et les Gouro. Ainsi présenté, le groupe dida compte quatre zones qui constituent son ensemble.

leur milieu. Elle est, somme toute, liée à la variété génétique, à la diversité des espèces et à la variété des écosystèmes. Notre intérêt ici est d'aborder ce concept à partir des éléments fauniques et floristiques.

8.7.2.1. Des noms liés à la faune

En Afrique, depuis des lustres d'antan, le règne animal ne se départ pas des noms que portent les individus, en ce sens où certains animaux, selon les origines des communautés, expliquent ou éclairent certaines attitudes ou agissements. En procédant ainsi, il naît un pacte entre les tribus et les animaux. Lequel pacte donne lieu à un interdit ou à un totem. Personne n'ose consommer la chair de ces animaux d'une part, mais aussi, il est fortement recommandé de ne pas porter atteinte à la vie de ces espèces dont on bénéficie de la protection d'autre part. Toujours à propos de l'alliance, il faut souligner qu'elle a un fonctionnement particulier. Et l'homme est au centre de ces pratiques sociales. Son existence y est fortement personnalisée en dépit de ses rapports dans la communauté et avec la communauté. L'homme, en plus des expériences et des circonstances qui ont favorisé la naissance, attribue un nom à l'enfant. C'est la marque indélébile de son attachement aux animaux dont les enfants portent le nom. Les noms suivants explicitent ce qui précède : / lòē /, un éléphant et /dùó /, un buffle.

Chez les Bété¹⁶⁸ de Côte d'Ivoire, on appelle / lòē /, l'éléphant et /dùó /, le buffle chez les Dan¹⁶⁹. Ces deux peuples localisés à l'ouest du pays sont des peuples forestiers. L'existence des animaux tels le buffle et l'éléphant y est manifeste. Différents dans les appellations, le buffle et l'éléphant sont assignés à peu près aux mêmes caractéristiques. Ils sont reconnus par leurs attitudes belliqueuses, guerrières qui font redouter leur adversaire. Selon la cosmogonie de ces peuples, les deux animaux sont dotés d'immenses pouvoirs mystiques, occultes qui ne laissent personne indifférente. C'est pour cette raison que tout chasseur ayant dompté l'un d'eux détient une renommée puis devient « le désormais tueur de buffle ou d'éléphant »

Les enfants qui présentent les caractéristiques aussi similaires à ceux reconnus au buffle et à l'éléphant portent *de facto* une puissance. Ils sont batailleurs, intrépides, bellicistes et assurent la garde des siens.

8.7.2.2. Des noms en rapport avec la flore

Considérée comme un inventaire ou un ensemble des espèces végétales qui croissent dans un espace géographique, la flore occupe une place de choix dans l'onomastique anthroponymique africaine. Certains de ses espèces qui la composent sont représentés à travers les noms que portent les individus. Notifions qu'à l'instar des autres éléments de la biodiversité dont l'existence chez les humains n'est pas gratuite, les espèces floristiques aussi le sont. Les noms attribués aux individus apparaissent comme une sorte d'analogie se rapportant aux attributs des végétaux. C'est ainsi que le nom d'un arbre qui a servi de lieu d'adoration peut être donné à un enfant. Il en est de même des plantes à multiples propriétés thérapeutiques indéniables qui constituent un emblème soit de

¹⁶⁸ -Les Bétés sont un peuple vivant dans le centre-ouest de la Côte d'Ivoire, notamment dans les régions de [Gagnoa](#), [Ouaragahio](#), [Soubré](#), [Buyo](#), [Issia](#), [Saïoua](#), [Daloa](#) et de [Guibéroua](#), dans ce qu'on appelle la « boucle du cacao ».

¹⁶⁹ Les Dan, ou plus précisément les Danwopeumin « ceux qui parlent le Dan » sont un peuple d'Afrique de l'Ouest vivant principalement au centre-ouest de la Côte d'Ivoire, près des villes de [Man](#), [Danané](#), [Biankouma](#), [Zouan-Hounien](#), [Sipilou](#), [Sangouiné](#) et une partie à Toulepleu. Toulepleu était un village Yacouba "le village de Troh" en dialecte Yacouba-

l'individu, soit du groupe social. Le nom, en plus, matérialise le végétal dont on pérennise la vie. Les noms propres /jǐjǐ/, /gàè /, /lākpò/ illustrent mieux notre pensée.

Le premier nom par exemple est un arbre nommé iroko. Il est très solide, résistant capable de lutter contre l'usure. Usité par les populations comme abri en cas de pluie ou autre danger, cet arbre représente un véritable symbole dans la cosmogonie africaine en général et chez les Dida en particulier. Est désignée /jǐjǐ/, toute personne d'un physique élégant, robuste, trapu, vigoureux. Le deuxième nom /gàè / n'est rien d'autre qu'une liane servant à la construction de maisons, à la fabrication de meubles, de panier de pêche, de hotte et d'objets de décor. Peu importe la nature de la saison ou autres aléas climatiques, cette liane ne sa flétrit jamais. Celui qui est appelé /gàè / est prêt à braver toutes les situations. C'est le prototype de personnes qui résistent aux ecueils, qui supportent les situations difficiles. Quant au dernier nom /lākpò/, il signifie « la branche ». Ici, le peuple fait allusion à la branche de l'arbre qui a un rôle essentiel dans la stabilité de l'arbre. Elle permet aux feuilles de pousser pour amortir le soleil. Dans l'imaginaire collectif de ce peuple, ce nom véhicule l'idée d'espérance, d'espoir. On pourrait signifier que le nom propre chez l'ensemble des Africains participe de plusieurs types selon l'environnement social de chaque communauté. Tout cet effort de désignation de la personne répond à une organisation particulière vu que le nom propre obéit à une forme particulière dans sa construction.

8.7.2.3. A propos de la forme des noms propres africains

Il est clair que les noms qui désignent les individus répondent à divers types de construction : c'est la forme. Elle s'opère dans la structure énonciative du nom. C'est dire que la présence d'une structure rythmée est probable à travers le nom propre que portent les individus. Il est courant que la forme du nom consiste à le garder en mémoire, de le reconnaître. Notons que l'aspect formel du nom proprement dit n'est rien d'autre qu'une manière propre à chaque milieu social de nommer ou d'appeler autrui puisque le nom propre est caractérisé par les tons qui accouchent d'une harmonie. Qui plus est, le rythme dans le nom s'inscrit dans une suite de sons intégrant maintes caractéristiques et réalités soit d'ordre culturel, soit d'ordre social, soit d'ordre linguistique. Nous assistons également à la manifestation des accents toniques qui, en tant que composants du rythme, construisent la forme du nom tel que l'aborde Benveniste en ces termes :

Rhuthmos, d'après les contextes où il est donné, désigne la forme dans l'instant qu'elle est assurée par ce qui est mouvant, mobile, fluide, la forme de ce qui n'a pas de consistance organique ; il convient au pattern d'un élément fluide, à une lettre arbitrairement modelée...; à la disposition particulière du caractère ou de l'humeur. C'est la forme improvisée, momentanée, modifiable. Or, rhein est le prédicat essentiel de la nature et des choses dans la philosophie ionienne depuis Héraclite... Le choix d'un dérivé de rhein pour exprimer cette modalité spécifique de la forme des choses est caractéristique de la philosophie qui l'inspire ; c'est une représentation de l'univers où les configurations particulières du mouvant se définissent comme des fluements. (Emile Benveniste, 1966, p. 333)

Genre poétique de la littérature orale, le nom est à l'image d'un vers dont le rythme répond des mouvements, de la cadence qui s'effectuent à l'intérieur de chaque mètre. En Afrique, la forme du nom propre n'est pas autonome. Elle est changeante, mouvante selon les mesures. C'est bien ce pour quoi nous avons la présence des noms à formes polysyllabiques donnant lieu à des rythmes binaire, ternaire et plus. Puisque le nom est un effet de langue qui se reproduit dans la chaîne parlée, le rythme sera évalué à partir de la structure qui

englobe les accents toniques et du nombre des syllabes comme c'est le cas avec les noms /Sárr/ appartenant à la caste des « Subalbés » au Sénégal et /Sèk/ de la caste des « Awlube » au Sénégal, /mpjǎ/, /mbū/ du Congo, /Zēm/ du peuple berbère au Maroc et /nbō/, peuple bantou du Cameroun qui, reconnus par l'unique syllabe, confèrent totalement au nom, le statut d'un vers poétique. Le constat que nous faisons est que, dans la formulation du nom propre en Afrique, cette construction est courante et crée une forme correspondant à un mode d'appellation très distinctif voire original renvoyant à la créativité de la langue d'origine du nom.

Un autre aspect formel du nom transparaît à travers la construction bisyllabique. Le nom, à cet effet, est agencé à un rythme binaire qui apparaît comme un élément capital dans sa composition. On assisterait à une construction symétrique du nom qui rend possible le parallélisme de la pensée du peuple comme c'est le cas avec les noms suivants : /zōgō/ et / sǎnū/ du Burkina, /djǎrǎ/ et /ségū / chez les Bambara au Mali, /sōqlō/ avec le peuple dahomey du Bénin, /dōsū/ pour le peuple Fon du Bénin et /fēmí/ en langue Yorouba du Nigeria.

Tous ces noms présentent chacun une structure binaire cadencée rompant avec toute linéarité des sons émis par celui qui nomme. Le rythme binaire que proposent les noms propres africains se construit sous une forme courte. Cette brièveté qui est l'une des caractéristiques du nom démontre la continence de la personne qui le dit d'une part et d'autre part, la saisie efficace du message en vue de le mémoriser, car le nom véhicule avant tout, un message. Il convient cependant de souligner que d'autres noms ne répondent pas toujours à cette forme double. Ils ont une structure plus longue, encore asymétrique dont la longueur équivaut à la somme de trois mesures : c'est le rythme ternaire. En Afrique, divers noms propres admettent des formes correspondant à ce mode de fonctionnement. Composés de trois unités, ces noms à rythme ternaire se caractérisent par les différentes coupes perçues dans l'appellation de l'individu. Corroborons notre point de vue avec les noms tels que : /māsārē/, /dīākītē/ d'origine guinéenne, /bédīākō/, /kātāchī/ d'origine ganéenne.

À la lumière de ces noms qui précèdent, l'on perçoit un rythme particulier que mettent en évidence les accents toniques dont la valeur réside dans la signification de chaque nom. Qu'il soit monosyllabique, binaire ou ternaire, le rythme tient une grande place dans l'univers onomastique africain. Les langues africaines étant, pour la plupart des langues à ton, créent un effet sonore à travers les mesures ou les syllabes qui inscrivent en leur sein, toutes les composantes de la langue. Cependant, nous ne manquerons pas de signifier que d'autres noms propres en Afrique vont au-delà de trois mesures et dépendent, pour chaque peuple, de sa manière d'appréhender son environnement social. Et souscrivant à cette thèse, Kouadio Kobenan qualifie le rythme comme « un vaste champ de la subjectivation du discours, une subjectivation qui prend corps dans ses différentes manifestations, si bien que la lecture du texte, de tout texte, s'en trouve transformée » (Kouadio Kobenan N'guettia, 2005, p.46).

Sur ce, le nom, de quelle que nature qu'il soit pourrait être marqué de subjectivation. Il est du goût naturel, social ou culturel de la communauté qui nomme. Il en est ainsi des noms /mélédūmā / /uédrāōgō / /sāvādōgō/ /Okéchūkwū / /sūmágūrū/ dont les constructions formelles se déploient autour d'un système accentuel certes, mais ils se rapportent au sujet. Divers types de tons, selon le groupe social s'imbriquent pour donner naissance au sens du nom proprement dit. Ainsi, des noms propres présentent des formes courtes qui favorisent aisément leur compréhension. Il est en revanche possible de préciser que le nom, sous maintes facettes, n'est pas du tout figé. Sa forme varie et elle ne saurait suffire pour le qualifier, car elle constitue un moyen de mise en lumière du sens.

8.7.3. Aspects sémantiques des noms africains

Le concept du sens a, depuis des lustres d'antan, nourri bon nombre de débats. Pour preuve, plusieurs auteurs qui ont tenté de définir ce concept n'ont trouvé aucun consensus dans sa délimitation. Adhérant à ce point de vue, Lyons affirme que la sémantique se caractérise par son propre nom. Il indique que « la sémantique est l'étude du sens ». (John Lyons, 1978, p.9). À son tour, Guiraud déclare que « la sémantique est l'étude du sens des mots » (Pierre Guiraud, 1955, p.5). Cet avis n'est pas du tout du goût de Lerat qui propose cette autre précision. Il écrit que « la sémantique est l'étude du sens des mots, des phrases et des énoncés » (Pierre Lerat, 1983, p.3). Il ressort de ces différentes positions, un point commun : le sens. Il est, comme le pense Tamba, « une donnée immédiate et fondamentale de notre expérience des langues » (Irène Tamba, 2005, p.3). À cet égard, la question qui occupe sans cesse notre esprit est de savoir si le nom pourrait avoir un sens.

Bien entendu, il est évident que, pour des raisons liées à des considérations culturelle ou linguistique, un sens soit attribué au nom. Le contexte qui préside à son choix en dépend. Car, nommer une personne en Afrique est tout un art exposé faisant appel à une sagesse profonde qui scrute les différentes conditions naturelle, sociale ou culturelle dans lesquelles se situent les noms. Lesquelles conditions selon Calas (2015) renvoient au signifié du nom propre qui se décompose en une série d'unités de sens minimal. Si tel est le cas, le nom présente une kyrielle d'acceptions qui correspondent à des emplois divers.

Appréhendé sur l'axe paradigmatique qui rend possible le sens connoté, le nom charrie soit des objets, soit des choses, soit des animaux ou soit même des végétaux issus du milieu cosmique de la communauté. Nous pouvons sans ambages affirmer avec Saoudé (2004) que la compréhension du sens du nom n'est rien d'autre que la saisie des images qu'il renferme. C'est dire que, pour éviter toute ambiguïté à la sémantique du nom, il faut absolument être capable d'assurer l'interprétation des codes sociolinguistiques et culturels de l'environnement social lié au nom. Et la sémantique dont l'objet d'étude est, conformément à Greimas (1966), les langues naturelles, s'inscrit dans l'actuelle étude de l'onomastique patronymique, étant donné que chaque nom, selon le milieu social qui l'a produit, signifie. Le point de vue de Barthes n'est pas hors de raison quand il assure que « les noms propres sont motivés, chargés de sens » (Barthes, 1973, p.34)

8.7.3.1. De la sémantique des noms proverbiaux africains

Dans la plupart des sociétés, l'acte de nomination, qu'il soit africain ou pas, administre la vie à un phénomène, une chose ou à une personne. C'est pourquoi, à chaque catégorie de nom, correspond un type bien défini. L'étude du nom des personnes revient à situer la lourde responsabilité de celui qui nomme, étant donné qu'il ne le fait pas inopinément. Nommer requiert, somme toute, une sagesse, un discernement puisque celui qui nomme le fait à dessein histoire d'atteindre un but bien précis tel que le démontrent les noms proverbiaux suivants :

/ntāṣ mā ɔ jé fī tāmī mā mí jé tūtū / Nom dérivé = /átāmī/

-Je te nourris pour que tu pousses les dents, à ton tour, nourris moi aussi pour que je perde mes dents.

/béfīā mā bé ngbā sū fē / Nom dérivé = /béfīāmā /

-On ne cache pas la blessure qui est sur le front.

/béhégbé bēnā mī / Nom dérivé = /béhégbé/

Ils feront tout dans le but de me nuire, mais ils ne m'atteindront pas. Ces différents proverbes au sein desquels dérivent les noms ci-dessus, sont chacun, porteur de sens. C'est ainsi que le premier nom, à savoir /átámī/ signifie nourris-moi ou tu me nourriras. Chez les Baoulés de Côte d'Ivoire(les trois proverbes sont issus de son terroir), désigner une personne par ce nom, présage une réussite pour ce dernier. C'est de façon prémonitoire que ce nom lui a été attribué en vue de l'amener à manifester grande reconnaissance envers ses parents (père et mère) jusqu'à ce que ces derniers perdent leurs dents, c'est-à-dire jusqu'à ce qu'ils quittent le monde des vivants.

Quant au deuxième nom, c'est un conseil donné à autrui. Cacher la blessure qui est sur le front, c'est faire ce qui est impossible, irréalisable. A travers ce nom, il avertit que tout ce qui est naturellement admis, l'est pour toujours et personne n'ose y détourner le regard d'autrui. Voilà pourquoi, ce nom signifie qu'on ne peut pas cacher la vérité.

Enfin le dernier proverbe qui a engendré le nom /béhégbé/ n'est qu'une parole de détour. Le nom qui en résulte n'est qu'une réponse implicite du parent à ses détracteurs. En désignant son enfant de la sorte, il fait une proclamation en défiant ses calomniateurs, ses diffamateurs qui l'empêchaient certainement d'entrer dans sa destinée. Il donne ce nom pour clamer l'échec des adversaires. Tous ces noms proverbiaux, nous l'avons signifié plus haut, renvoient à des significations diverses selon les contextes de nomination comme le sont également les noms des personnes qui font la médiation entre le spirituel et le religieux.

8.7.3.2. Noms africains conciliateurs entre le spirituel et le religieux

Dans ses rapports avec autrui, l'Homme africain a toujours épousé le spirituel caractérisé par sa communion avec les forces de la nature puis communique avec le monde des esprits. Sa reconnaissance de l'existence d'un être divin (Dieu) l'amène à considérer certaines règles ou à observer certains rites pour s'assurer de son salut. C'est au milieu de ces deux mondes que se déploie sa vie. Et les noms que donne l'Africain à sa descendance entretiennent bien évidemment des liens étroits avec les mondes spirituel et religieux. Ces noms qui ne sont que la matérialisation du vécu de ceux qui les attribuent, jouent le rôle d'entremetteurs entre d'une part, les esprits et les ancêtres d'autre part, entre les vivants et les forces supérieures. Les noms / bēīblò/ /zrījù/ en langue baoulé pour le premier et en langue dida pour le second, respectivement des enfants génie, illustrent parfaitement notre pensée.

Selon leur conception du monde, ces noms sont donnés à des enfants dont les parents ont connu d'énormes difficultés (stérilité, maladies, décès répété). Ignorant la cause de celles-ci, ils décideront d'aller consulter un devin pour conjurer le mauvais sort. L'enfant qui naît après avoir extirpé le malheur est nommé / bēīblò/ chez le Baoulé et /zrījù/ chez le Dida. Enfant génie, il est le médiateur entre les vivants et les forces supérieures. Et ces noms ne sont donnés qu'à ceux dont les naissances précèdent les circonstances décrites plus haut.

8.7.4. De la sémantique des noms africains relatifs aux réalités existentielles

Dans la société traditionnelle africaine, tous les noms sont porteurs de sens. Chaque sens est fonction de la réalité que vit chacun, c'est-à-dire celui qui le donne. Les noms, qui plus est, décrivent des situations, car c'est à la suite de celles-ci qu'ils ont été produits. Et l'Africain attribue le nom à l'enfant à partir de ce qu'il vit, à partir de ses expériences de la vie et des situations qu'il traverse. Il arrive que ces situations soient heureuses ou malheureuses. Peu importe la nature, pourvu qu'elle (la situation) marque la vie de la

personne, son histoire, elle est aussitôt matérialisée. C'est sans doute pour cette raison qu'en Afrique, la sémantique du nom exclut de son espace opératoire, toute arbitrarité. A titre illustratif, analysons les noms suivants : / ábúdēm / du Cameroun, /lútākōmē/ du Congo, / bábátúndé / du Bénin et /kòkú/ du Togo.

Les noms ci-dessus mentionnés ont été attribués à dessein à leur porteur. Le premier nom / ábúdēm / traduit la situation qui a marqué les parents. En effet, suite à certains événements (échec, naissance, décès) qui ont affecté la vie de la famille, les parents n'ont pour seul recours, Dieu. Chez le peuple bamiléké au Cameroun, ce nom possède un motif événementiel. Il signifie c'est entre les mains de Dieu. Les parents ayant eu beaucoup de problèmes avant la naissance de ce dernier, décident de le confier à Dieu afin d'espérer qu'il vive longtemps. Le deuxième nom entre dans la même veine. Il est donné à un enfant dont les parents n'espèrent plus à un mieux-être ou à une condition familiale satisfaisante. /lútākōmē/ en langue lingala est un nom providentiel qui marque la rupture d'avec la vie misérable. Il signifie, j'ai été consolé. Le troisième nom / bábátúndé / chez les Nagot du Bénin, est le résumé d'une situation funeste voire déplorable qui a frappé la famille. Lorsque la naissance de l'enfant intervient après un décès de l'un des parents de surcroît un homme et que la ressemblance entre le défunt et le nouveau-né est nette, il porte le nom / bábátúndé /. Le dernier nom quant à lui est né d'une conception africaine générale. A l'instar du calendrier chrétien dont les noms des saints sont assignés à l'enfant en fonction de son jour de naissance, l'Homme africain à son tour désigne l'enfant selon le jour de naissance. Il en est de même avec le nom /kòkú/ en langue mina du Togo. Il est dérivé de « kouda » qui veut dire mercredi chez les Mina. C'est donc une référence au jour de naissance.

Conclusion

L'étude sur les aspects formels et sémantique de certains noms propres africains a permis de mettre en lumière toute la stratégie qui se déploie autour de la désignation de l'individu. Les outils stylistiques convoqués propres à chaque société constituent les éléments fondamentaux autour desquels est construite la forme du nom. Malheureusement, l'étude a démontré que la forme ne suffit dans la désignation d'une personne. Le nom, c'est en plus de la forme, les données linguistiques, les expériences de la vie, l'histoire, le vécu, les événements à motifs heureux ou malheureux qui produisent le sens. C'est la raison manifeste de plusieurs noms dont la signification diffère selon les communautés certes, mais surtout selon les événements qui précèdent la désignation des individus. Loin d'une chimère, le nom en Afrique est uni à la personne. Pour les géniteurs de son porteur, il est le mémorial d'une histoire les ayant marqués. N'est-ce pas pour autant qu'il est révélateur d'une identité intense et dynamique ?

Bibliographie

- Ali S. (2004), « Les proverbes Hausa : aspects sémantiques », dans Le proverbe en Afrique : formes, fonction et sens, Ursula Baumgardt et Abdellah Bounfour, Paris, Editions l'Harmattan, p.69-84.
- Barthes R. (1973), « Analyse textuelle d'un conte d'Edgar Poe » dans Sémiotique narrative et textuelle, Paris, pp 29-54.
- Benveniste E. (1966), Problèmes de linguistique générale, Paris, Editions Gallimard.
- Calas F. (2015), Leçons de stylistique, Paris, Editions Armand Colin.

- Chevrier J. (1986), *L'arbre à palabre : essai sur les contes et les récits traditionnels d'Afrique noire*, Paris, Editions Hatier.
- Dauza A. (1945), *Les noms de famille en France*, Paris, Editions Payot.
- Gnessote D. M. (2020), « Etude contextuelle du proverbe chez le peuple dida » dans *Revue Yourou*, n° varia volume X, pp 245-255.
- Gogbeu M. (2004), *L'onomastique Dan, principe d'identité et d'identification*, Thèse de Doctorat unique soutenue en 2004 à l'Université Alassane Ouattara de Bouaké.
- Greimas A. J. (1966), *Sémantique structurale, recherche de méthode*, Paris, Librairie Larousse.
- Guiraud P. (1955), *La sémantique*, Paris, Edition Presses universitaires de France.
- Kouadio K. N'. (2005), *De l'expressivité au sens*, Thèse de Doctorat de poétique et littérature présentée à l'Université de Savoie.
- Lerat P. (1983), *Sémantique descriptive*, Paris, Editions Hachette.
- Lyons J. (1978), *Eléments de sémantique*, trad, franc, Paris, Editions Larousse.
- Sarah L. (2004), *Le nom propre en Français*, Paris, Editions Ophrys.
- Sainte B. (2007), *La bible de prière et de délivrance contenant le nouveau et l'ancien testament*.
- Tamba I. (2005), *La sémantique*, Paris, Editions Presse Universitaire de France.
- Wilmet M. (1995), « Pour en finir avec le nom propre », *l'information grammaticale*, n°65 pp 3-11.

8.8. “First Names in Modern Africa: A Sociolinguistic Study”

Abraham Ngalouo-Antso
Université Marien Ngouabi

Abstract

This paper explores today's first names coining system in local and foreign languages in Africa. In the light of a structural and contextual approach to first names, in relation with the bearers' birth and associated circumstances, the present investigation elucidates the Africans' pertinent endeavour to resort to ancestral tradition: their authenticity. However, it is deplorable that these new first names be conceived more and more in foreign languages to the detriment of the African. Finally, the investigation falls in the framework of previous works based on the preservation African languages.

Key-Words: First name, tradition, authenticity, modern, Africa.

Résumé

Cet article étudie le système d'attribution des prénoms en langues locales et étrangères de nos jours en Afrique. A la lumière de l'analyse structurale et contextuelle des prénoms tenant compte des circonstances liées à la naissance de leurs porteurs, cette investigation élucide l'effort pertinent des africains à recourir à la tradition ancestrale : leur authenticité. Cependant, il est déplorable que ces nouveaux prénoms soient de plus en plus conçus en langues étrangères au détriment des langues africaines. Enfin, la recherche s'inscrit dans le cadre des travaux sur la préservation des langues africaines.

Mots-clés : Prénom, tradition, authenticité, moderne, Afrique.

Introduction

In African tradition, the term “first name” is considered as a Western brand. This suggests that long before the White men's arrival, nothing was referred to as “first name” in Africa. Instead, personal names included the family name and the short name. Both are known as *nkũ* /ŋkũ/ and *õntee* /õnte:/ in Engungwel a Téké (B72) language spoken in the Republic of Congo (Guthrie 1958). The family name which corresponds to the English last name or surname is the appellation the bearer receives from his parents. Family names came from different sources: values, traditions, hopes, fears and events in people's life (Koopman 1987; Sumbwa 1997; and Herbert et al. 1997) cited by De Klerk (2002, p.1). By contrast, a short name is the name that an individual chooses himself in relation with the complexity of life experiences.

However, with the advent of the colonial era, Christian names were introduced into Africa. These were mainly the prophets', Saints' and Apostles' names borrowed from the Holy Scriptures. As an outcome, people should be named after their fathers or uncles and biblical characters. Such a practice is detrimental to the traditional female names. They gradually faded away under the influence of the patronymic naming system.

However, in Modern Africa nowadays parents choose first names to bestow on their children at their free will and in any language.

The purpose of this article is to show the persistence of meaningful names in Africa and the Africans' endeavour to safeguard their tradition in relation with the linguistic status of proper names. The investigation stems from the thought that in modern Africa parents bestow first names on their children in Bantu and European languages so as to restore the authenticity, values and wisdom of African tradition.

Our approach to the present study is contextual. The data to substantiate the investigation have been gathered from readings and interviews with students and parents in summer 2002 in Brazzaville.

8.8.1. First Name Defined

A first name is a name that adds to a surname, family or last name to make up an individual's full name. Following Hargreaves (1983, p. 393), *knowledge of a first name can in many cases convey a good deal of information about the person possessing it*: age group, gender and social class. As mentioned above, the term "first name" was introduced into Africa under the label Christian name by the Europeans during the colonial era. In the same vein, V. de Klerk (2002, p. 2) writes:

Another source of English names for African people was conversion to Christianity, when the newly "colonized" inhabitants took on English names as symbol of Christian conversion (...) they have assumed English names in order to enhance employment prospects and to symbolize education and Westernization.

Likewise, M.T. Ndemanu (2012, p.84) states:

Those names do not necessarily mean that their bearers are Christians. Although they were initially assigned only after baptism, colonial influences in the civil status registry centers led to the proliferation of European first names in the start of 19th century. First names became synonymous with Christian names, English names, or French names depending on which European country was the colonial master in one's country.

In the Republic of Congo, a former French colony, for instance, the term "prénom" (first name), is rendered literally as *nkombo ya Nzambe*, "God's name", in *Lingala*, the lingua franca spoken in that country. So far, the distinction between "last name" and "first name" is less important than the value and the essence of the "name" in African tradition. This done, we move on now to the overview of scholarly works in the area of personals in African tradition.

8.8.2. Previous works on names in African tradition

Previous investigations bearing on personal names in African tradition focus on their significance, sources and structures as well as on function and linguistic disintegration.

8.8.2.1 Significance

Following Algeo (1992, p.728), *People are almost invariably named; indeed, a human being without a name would be socially and psychologically less than fully a man*. According to I.P. Mandende (2009, p.167), *Africans are observant of what is going on around them and they record this through personal names. In addition, African traditional people use names as an archive for storing all-important facts about their history and daily life activities*.

In Ngungwel community, for instance, the name Ngwel, frenchified as Ngolé or Ngouélé, means a small carp. The latter lives in isolation in quite waters under the shadow of the around trees. As witnessed by Professor Jean-Pierre Ngolé, aged 84, the name reflects a wise and good family chief who takes time to think about his family and the existence. Similarly, among the Akan of Ghana, infants are named from the week days according to the day they are born. A child born on Sunday, *Kwasiada* in *Akan*, is given the name *Kwasi* if it is a boy or *Akosua* if it is a girl (K. Agyekum 2006, p. 214). Likewise, a Yoruba proverb reads: *Oruko rere san ju wura ati fadaka*, meaning, (good name is more precious than gold and silver) cf. Olatunji (2015, p.73).

The act of naming has a sound significance in Africa. The first names under study in this paper come from various sources including round daily life experiences. We shall focus on that point in the section devoted to analysis. Prior to that, we turn to functions (see section 2.3)

8.8.2.2. Sources and Structures

As it has been asserted by Zamenga Batukezanga (1985, p.11) and Alphonse Tiérou (1977, p. 80): *In all African society a name is not given at random. Every name is in charge of communicating and expressing at the same time the very essence for the name bearer, his background, that is to say the circumstances which characterized his gestation and his birth.*

Likewise, we distinguish three types of names: Names with descriptive meanings or natural names, names with emotive meanings and names with symbolic meanings. In Congo, for instance, a baby born in an unusual position, such as breech birth is designated under many names: *Ngansiele* in the former Tio Kingdom, *Buya* in Mbosi and Likuba communities in northern Congo. The same name is referred to as *Sunda/Masunda* in Kikongo spoken in southern Congo and the Democratic Republic of Congo, and as *Magulu* in Kilega, a Bantu language spoken in the Democratic Republic of Congo.

A baby born at night is named *Akweli* in Embosi, *Mwizizi* in Kilega, *Chausiku* in Swahili, *Mikolo* in Likuba and *okon* in Ibido, a Nigerian language. These are names with descriptive meanings or “natural names”.

Besides, such a name as *Guedado* (in the West African Peul society), for instance, means “he who is disliked by everybody”. It expresses emotion. The same kind of person is referred to as *Musombwa* in Kilega, *Babela* in Kikongo and probably as *Nzorobe* in Embosi.

Then, the names with symbolic meanings include : *Luzolo* (or love) in Kikongo, *Mapendo* in Swahili, *Mulingwa* in kilega, *Kisoga* (she who incarnates beauty) in Kilega; *Moseka* (an adolescent, young virgin girl) in *Lingala*.

For D. Ngoie Ngalla (1981, p. 126) “a personal name is a language constituent (a signifier, a signified) which expresses the context and the circumstances into which it has been embedded and given, (...) it is an expression with a strong semantic value.(...). In connection with this,

ethnologists consider onomastics (anthroponymy and toponymy) as being part of African oral literature”. In the same vein, paraphrasing M. Houis (1983, p.8), A. Batoma (2009, p.217) asserts:

African names, as signs of language can be divided into two morpho-syntactical categories: they are either nominal that is, they are constituted of single words or syntagmatic, that is, they are made up of sentences or parts thereof.

A few examples point to the varieties of language structure in naming in nowadays modern Africa: *Kampe* (to be analyzed later) /*kâampe*/ in Beembe (paradise) is a noun. By contrast, *wayiokyiri* /*wayokyri*/ in Engungwel (B 72), meaning literally, “he/she who came to the world” (a passer-by), is a whole sentence. The name is often given in the family in which children do not live long and pass away. Therefore, the name expresses a plea for a better life for the newborn to some extent.

8.8.2.3. Functions

Previous scholarships reveal that personal names serve various functions in accordance with the linguistic branches: vocative and referential; semantic, denotative, connotative, lexical versus onomastic and pragmatic.

8.8.2.3.1. Vocative and referential function

As stated by J. Lyons (1977, p. 216), D. Ngoie Ngalla (1981, p. 126) and A. Jacquot (1974, p. 8), to mention only these three, the first function of names is vocative and referential. By vocative function of names, J. Lyons (ibid) argues:

is meant their being used to attract the attention of the person being called or summoned, and by referential function, it is meant that names are frequently used simply to draw the hearer's attention to the presence of the person being named or to remind the hearer of the existence or relevance of the person being named.

But the difference between the "vocative" and "referential" function is not clear-cut. Both the attention of the person being called (or summoned) and the hearer's attention are drawn at the same time. While X is called, before he responds, Y and Z are at the same time aware that it is not them who are needed but X. In this respect, other researchers hold that the function of names is precisely that of "naming" or "labeling" particular people, things and places (F. R. Palmer 1983, p. 3). They are referring expressions, e.i. "they can be used to pick out individuals in the world (J. R. Hurford and B. Heasley 1990, p.133). The same assertion is expressed by the Encyclopédie Française Larousse (1975, p. 8567 ff) in the following terms:

Le nom est un moyen d'individualisation des personnes (the name is a means of individualizing people). Similarly, John Lyons (p.148) defines names as being "terms which refer to individuals". Here allusion is made to "address forms", i.e; forms of address and forms of reference. So it appears that the first function that man has assigned to proper names is that of naming or labeling, i.e to refer to and to address individuals (referential and vocative functions). This means that, in order to avoid confusion amongst living creatures, every individual must be assigned a personal name. Following J. Lyons (Ibid), *by individual here is meant particular persons, animals and discrete objects*. But man's will has also turned over expressing his feelings and emotions and even his background through proper names, thus making those names communicative and formative expressions. With this in mind, E.O. Mensah et al (2002, p.2) posit: *there is therefore an inexorable, if not tripartite relationship between language, name and society with human being at the center of the chain*.

8.8.2.3.2. Semantic function

The system of appellation of individuals and the use of meaningful names go back to the origin of mankind on the Earth and, even before. Adam, the very first man, trying to give a meaning to the name he had given to his partner (Genesis 2:23) is a sound illustration. Here Adam explains why his companion is called "woman". *At last here is one of my own kind-bone and flesh from my flesh- woman is her name because she was taken out of man*. Another example is the explanation of Eve's name in the following terms: *Adam named his wife Eve because she was the mother of all human beings* (Genesis 3:20). Besides, the most striking illustration is God (The Almighty) revealing his relations with mankind through the name of his son, and whose meaning is read as follows:

Behold a Virgin will be with child and shall bring forth a son, and thy shall call him Emmanuel, interpreted as God is with us (The New testament of Our Lord and Savior Jesus Christ, (n.d.) Matthew 1:23).

Or a virgin will become pregnant and have a son, and he will be called Immanuel, which means God is with us (God News Bible: Today's English Version, 1992, Matthew 1:23)

Theologians who had made investigations on Hebrew onomastics for a very long time have explained the name "Adam" as meaning "mankind" (Good News Bible: Today's English Version (1992, p. 4). Many Hebrew names have got meanings in the Holy Scriptures. In the same way the International Bible Students Association (1995, p. 25) has explained God's proper name "Jehovah" as follows:

For, The name Jehovah is a form of Hebrew verb meaning "to become". Thus God's name means "he causes to become", Jehovah God thereby identifies himself as the greatest purpose. He always causes his purposes to become reality. Only the true God can rightly bear this name, for humans can never be sure that their plans will succeed".

Consequently, the other function of proper nouns is the "semantic function", i.e. the communicative and informative functions. This semantic function goes back to the existence of the Great Nature (God). Likewise, this need of communicating one's feelings of pleasure or pain, of love or hate, of joy or sorrow, or to other members of the community by means of proper nouns might have been at the origin of the use of meaningful names in Africa too.

Having explained the vocative and referential functions of names, we shall now shift to the semantic function of proper names.

8.8.2.3.3. Denotative vs. connotative function

J. S. Mill (1964) conceives proper names as denotative and connotative terms. On the one hand, they denote or refer to objects without signifying any attributes of these objects. On the other, they go beyond to the essence of the objects.

8.8.2.3.4. Lexical vs onomastic function

The great Western onomasticians like W.F.H Nicolalaisen, W (1976) and U. Wolf (1985) cited by A. Batoma (2002) have drawn on Mill's denotation vs. connotation distinction to conceive two opposed categories of meanings: lexical meaning (the meaning of words) and the onomastic meaning (the meaning of names). Thus, the opposition entails the apprehension of language in a twofold dimension: the onomasticon or the body of proper names, and the lexicon or the body of words that constitutes the rest of the language.

For many African onomasticians like P. Ntahombe (1983, p.18) quoted by A. Batoma (2009, p. 217), *the linguistic structure of the name offers a basis for the first level explanation from which other levels will branch off*. The first level explanation is called interchangeably, first meaning, semantic meaning, denotative meaning or literal meaning. The second level is reached through a reconstruction of the motivations behind the name, the motivations which have led to bestow a name on the bearer.

8.8.2.3.5. Pragmatic function

A. Batoma (Op.cit, 2009, p. 218-219) puts forward:

... the onomastic meaning of a name is a cluster of several layers of meaning (...): the linguistic layer..., which is also called literal or denotative meaning; the cultural layer

which is sometimes confused with etymological meaning; which beyond the name givers' motivations that it describes can provide the sociocultural and philosophical precepts of a linguistic community; finally the pragmatic or interpellative layer which indicates the meaning that a name takes on in the context of use, be it an interpersonal, a situational or a social context.

These criteria apply to the analysis of first names in modern African under investigation. Prior to that, we embark first upon the linguistic disintegration of names.

8.8.2.3.6. The Disintegration of linguistic function of African personal names

Speaking of Kongo names, D. Ngoie Ngalla (Op.cit.) acknowledges that a proper noun is an expression with a strong and particular semantic value, but he also acknowledges that in Kongoland and particularly in the Niari Valley of the ancient Kongo kingdom, for instance, some names are now obsolete and meaningless.

J.P. Makouta Mboukou (1968), P. Nzété (1986) and E. A. Ossété (n.d.) have extensively written about what they call the “spiritual assassination” of the semantic function of the name in Africa. This results of the distortion of the phonic and graphic substances of names, usually by the name bearers themselves.

The name thus misspelled has no longer any meaning for the society which has to use it and thereby turning into a mere label of individuals (J.P. Makouta Mboukou 1968, p. 48).

For E. A. Ossété, these phonic and graphic changes are due to the fact that some names have a psycho-pathological origin. The name bearer, who is merely affected by the sense of his name which he considers as being ridiculous and shameful, finds himself in the obligation to change all the substances of his name: phonic-graphic-and consequently semantic substances. For instance, *Ngoma* /*ŋgo-ma*/ in Kongo H10: tom-tom, becomes *Goma* /*go-ma*/: meaningless; *Dzere* /*dze-re*/ in Embosi C20 denoting somebody with a particular way of walking, like a duck, becomes: *Nzete* /*nze-te*/ a tree. It changes not only the sense and the connotation but also the language for *nzete* is the Lingala word for tree.

As I glean from E. O. Mensah et al (2020, p.3), young people in Calabar metropolis, Southern Cross River State, South-eastern Nigeria claim to live authentically for themselves, by reinventing their identities through first name-changing. A young woman named *Úkpáúkwèrè*, (Survivor) in Ibido formerly, self-renames Felicitas; and *Íkótékpê* (a young man), ‘Family of leopards’ in (Anaang) now becomes Brown (cf. Tab5, p.15).

However, in the Republic of Congo, some bearers change their names deliberately because their meanings are subjects of mockery for their neighbours. In Ngungwel community in northern Congo, for instance, the bearers of the name *Ambantsiã* (he who likes quarrelling) prefer the spelling *Ambantsiam* /*ã-mba-ntsiam*/ to the original one. Similarly, the bearer of the name *Andoampo* (the village secrets) self-renames *Dampo* /*da-mpo*/ .

Furthermore, an engineer (a man aged 65), a native member of the Teghe community in Western Cuvette region, named *Beebve* /*bɛ:bve*/ (he who likes choosing food) formerly, self-renamed Beeve /*bi:v*/. Likewise, *Ayulobve* /*a-yu-lɔ-bve*/ (the virtuous one), a teacher of high school (a man aged 75), changed to “I love” /*ai-lav*/ because the English spelling sounds beautiful to their ears.

For A. Tiérou (1977, p.73), one of the reasons for the degradation of the linguistic status of African names nowadays is the dominant use of patronymic names with a great influence of western cultures. Thus, a child is automatically assigned its father's name/surname at

birth. Girls / women are now bearing boys'/men's names regardless of the meaning or the nature of the name concerned. Non-twin people are bearing twins' names by nature. Furthermore, many people who were born in normal positions are bearing the names which traditionally are the attributes of those born in unusual positions because their fathers bear the names. These names vary from one culture to another. For instance, *musunda* (Kikongo), *Ngantsiele* (Teke), *magulu* (Lega), *Buya* (Embosi and Likuba). As for the African authentic female names, they are merely gradually fading away. Consequently, African names are losing their linguistic function. This observation calls for a meticulous study in the context of first names coinage in African as well as European languages nowadays.

8.8.3. First names coinage in nowadays Africa

V. de Klerk and B. Bosch (1996) draw on H. M. Thipa (1986), S. J. Neethling (1988), R. K. Herbert and S. Bogatsu (1990), to establish the names classification based on the motivation for which they have been chosen. The proposed categories are: commemorative, meaning, tradition, originality, personal taste, linguistics and appearance. In the same perspective, the aforementioned classification will be used as a model for the analysis of first names in Africa.

The need to communicate messages by means of proper names is still persistent among Africans. Africans are now confronted with two different cultures which contradict each other. The first culture consists of assigning to their newborns' names which allude to particular circumstances or events in the life of Africans and which conjure fate, and the second one is concerned with giving patronymic names to their children. Then, in order to safeguard the semantic function or the communicative and informative roles of names, Africans have just set up a new attitude which consists in assigning a meaningful "first name" or "given name" in lieu of a personal name as exemplified below.

8.8.3.1. Tradition

8.8.3.1.1. Milandu "Tsiaku" (one of our male students, aged 20.)

-*Milandu* /mi-lā-ndu/ (Kongo) is a name which is usually assigned to a child who is born after twins, just like *Idowu* among the Yoruba in southwestern Nigeria.

Tsiaku is his father's name, a family name for all his brothers and sisters.

8.8.3.2. Commemorative

8.8.3.2.1. Beba "Bijou" (another male student, aged 22.)

Beba is his father's surname and *Bijou*, his first name coined in French. It means Jewel. The young man revealed that he is the only son his mother delivered; he was thus a "jewel" for his father.

8.8.3.2.2. Mabiala "Dieu merci" /djømersi/ (a male student, aged 23.)

Mabiala is a patronym and "*Dieu merci*", the bearer's first name. The student has reported that his parents needed children. Unfortunately, he is the only child they begot with many difficulties, because his mother had miscarriages. Therefore, his birth sounded like God's blessings, and then he was given the name "*Dieu merci*" in French, meaning, thank God.

8.8.3.2.3. M'bissi-Ignoumba Boucandu "Grâce" (a female student, aged 24.)

Except the first name *Grâce*, the other three names are Bantu/Africa names. The right spellings are *Mbisi-Inyumba* – and *Bukandu*. Their graphic structures (or their spellings) have been distorted or, to use J.P. Makouta Mboukou's own words (1968, p. 48) they have been assassinated". *Boukandou*, an African name whose spelling had been frenchified, is

her grandmother's surname. The name bearer herself ignores the accurate meaning of these names which, for her, appear to be family appellations only.

Grâce: /gras/ The French word for thanks is her first name. This girl was born by surgical operation. In these painful psychological circumstances her parents were desperate. But thanks to the Good Lord she survived. According to the informant, she is thus regarded as a gracious gift of God. Likewise, the child born in the same conditions is named either *opéré* /opere/ or *ambje* /ã-mbje/ in Engungwel (B.72). Actually, "opéré" is a French loanword used as an adjective denoting a person who was born by caesarian. In addition, the word *ambje* means knives or scissors alluding to the surgery equipment.

8.8.3.2.4. Kiminou "Bourgeois" (a male student, aged 24.)

Kiminou, the student's family name is a patronym coined in Laadi H10. However, Bourgeois /burzwa/, his first name, originated from French. According to that young man, he was born when his father's business began to flourish. At the time his father had just bought a private transportation lorry. His father's goal was to become a boss in business. Thus, his hope to succeed found its expression in the young man's first name. With the same spirit N. Sumbwa (1997) cited by V. de Kerk (2002:2) has it that: *names are not only meaningful but purposeful*.

8.8.3.2.5. Ngantsiala "Plaisir" (a young man, aged 30.)

Ngantsiala Plaisir /plezir/ was named after his father, Mr Ngantsiala, a primary school superintendant. His mother is a nurse. His parents agreed to give their child the first name "Plaisir" (pleasure) so as to commemorate the prevailing happiness and peaceful atmosphere in their household when "Plaisir" was born.

8.8.3.2.6. Ngombé "Mon désir" (a male teenager) /mô-de-zir / (the French phrase for My wish.)

Mr Ngombé and his wife Mrs Ngala named their child Monde désir /môdezir/ by consensus. According to Mrs Ngala, her husband and she had decided to have their first-born child. So, the child's birth means the fulfillment of a burning desire. Likewise, the following informant has put forward the same motivation in naming her daughter My Wish.

8.8.3.2.7. Ondo "My wish" (a 22 years old woman)

Ondo is My wish's patronym. Mr Ondo got married with Henriette Ngobali, My Wish's mother. They had a 5 years old daughter and could not expect to have another one since life seemed hard. One day, things ran smoothly for Mr Ondo. He got a promotion in his work. This suggests their living standards would change for better. Therefore, having a second-born child whatever the sex was a burning desire for the fortunate newly promoted worker, Mr Ondo. Thus, his daughter's birth was the accomplishment of his fervent wish and he names his baby-girl "My Wish". The first name is coined in English for two main reasons. First, English is prestigious as the most academic language spoken in the world; and then, it was also My Wish's father's favourite subject in secondary school (the informant was gathered from My Wish).

8.8.3.2.8. Ngandzala "Victoire" /Viktwar/ (a 9 years old girl.)

The baby girl named Ngandzala "Victoire" spared her parents, especially her father, from mockery in the neighborhood. "Victoire" means victory in English. When Mr Ngandzala, her father, married his wife he had no child. However, he accepted kindly to adopt his wife's daughter. Such a case usually stirs curiosity and worse enough, the neighbours may wonder if the husband is impotent or not. According to Victoire, her birth symbolizes the triumph of hope over doubts for her father.

Now that we have scrutinized the commemorative first names, in what follows we tackle to a series of allusive first names.

8.8.3.3. Allusive First names

Paraphrasing Calvet (1984), A. Botami (2009, p. 223) writes:

Allusive names are the names whose choice is motivated by a particular social situation and whose specific and precise socio-pragmatic meaning is perceived only by those initiated into the situation.

Such allusive names may hide shameful information related to the circumstances of the bearer's birth.

8.8.3.3.1. Mbourangon "Destin" /dɛstĩ/ (a young man aged 22.)

According to his mother, Mrs Pamela Mbourangon aged 58, Destin was her fourth-born boy. The term Destin refers to the English destiny. The choice of the first name Destin stems from the exclamation she produced after delivery, when she realized that her fourth-born by was a boy: *j'attends une fille et c'est encore un petit garçon qui arrive pour la quatrième fois? C'est donc le destin!* (I am expecting a girl and it's still a baby boy coming? So, it's destiny!) She had no daughter and was uncertain to become pregnant for she was nearly going through menopause. That was the reason why her husband and she bestowed the first name "Destin" on their son.

8.8.3.3.2. Kusaluka "Voumina" /Vumina/ (a teenager girl) obey in Lari H10

The split family had reconciled just before the baby named "Voumina" was born. The girl's maternal aunts had confessed that their misbehavior had led to distrust and disunity in their family. They gently asked their elder brothers for forgiveness and promised to abide by their decisions as family leaders. As tradition goes, the eldest brother is the head of the lineage. He is the one who administers justice in the lineage. So he deserves respect. That is the utmost reason why the niece's birth was regarded as a symbol of obedience. In relation to this, they called their niece "Vumina", the Lari word for obey. As a sidelight, note that the spelling of the name "Voumina" has been frenchified. The original spelling in Lari is "Vumina". However, the girl was named Kusaluka after her maternal uncle who had adopted her.

Likewise, as I glean from de Klerk and Bosch, a baby born when there is quarrel within the family is named *Thobani* "obey" in Xhosa community in South- Africa. This shows up to a certain extent the unifying aspects of African tradition.

8.8.3.3.3. Gare à vous Celestine /ga-ra-vu-se-lɛ-stin/ (a 30- years old woman.)

Her father, Massamba Gabriel, was first named Masembo, but he changed the spelling of that name for it means "telling off". Her mother's name is Kimbata Pauline, and her paternal aunt is called Kiminou Celestine. Gare à vous Celestine was so named.

- "Gare à vous"

Her father's paternal and maternal families belonged to the sorcerers' association that was guilty of human sacrifices in their families. By means of a magical powers, *kitembo* in Kikongo, the sorcerers bewitched their family members in turn. Thus, Gare à vous's father is bewaring both families not to continue perpetrating such criminal acts in their machiavellian enterprise. In accordance with this, he named his daughter Gare à vous, a French phrase which means "beware". This name was conceived one year before the bearer

was born. Her maternal uncle proposed to change the name but her father remained hostile to any suggestion concerning his daughter's name.

- Celestine

She was named after her paternal aunt's first name for she had helped her brother carry the "wine" for the marriage of her mother (Kimbata Pauline). It was a moral support and her agreement about the marriage.

- "Kiminou"

Kiminou Celestine is a teacher, Gare à vous is a teacher as well and they have the same behaviour characteristics. Gare à vous has thus inherited her paternal aunt's behavior and name. Let it be remembered that "kiminou" is the frenchified orthography of the original name *Kiminu* /ki-mi-nu/ in Lari. This is a case of meaningful personal name (Gare à vous) coined in a foreign language (French). In what follows we shall discuss another case of a meaningful personal name (Perhaps the life) coined in a foreign language (English) by a Congolese woman.

8.8.3.3.4. "Perhaps the Life": (a baby, born in 1989 at Loubeti, Kibangou District in Congo-Brazzaville).

- His mother had shared her life with two different men. Whenever she got a child with either a man, the latter abandoned her, even if he had promised to marry her.

- The third time, she gave birth to twins (a boy and a girl), but their father did not marry her either.

- Then, she gave birth to a baby called "Perhaps the life"; a name which alludes to her own fate. "Perhaps this is my fate, having children with different partners", she said. The name was coined in English because she wants people to appreciate more its acoustic resonance than the story it veils. Besides, she also proves her communicative ability in English, the discipline she learnt as a second language in high school.

8.8.3.3.5. Elion "Méfiance" /me-fjãs/ (a young man aged 30).

His father, Mr Elion is a soldier in the Congolese Armed Forces. He reveals that he has endured many trials in his life, and in most cases he had been betrayed by some of his best friends and close relatives. Thus, his child's first name is an appeal to carefulness or self-control in social life.

8.8.3.3.6. Kaya "Même si" /mɛm si/ , literally, "even if".

Même si a twenty years old young woman. Her father is Mr Nkaya Patrick. Même si lives in Brazzaville with Mrs Nkaya Rose, her paternal aunt, aged 63. The latter reveals the main reasons which led to the choice of her niece's first name. Her young brother Mr Patrick Nkaya copulated with his mother's cousin. In Beembe community as in most Congolese traditions that is incest. However, against all odds, he accepted that her partner delivers the baby. When the baby- girl was born he said, " Même si, tu vivras comme tout le monde dans ce monde." (in spite of all, you will live as any human being).

Then, he chose Même si "in spite of all".

8.8.3.4. Personal taste

8.8.3.4.1. Yula "Bienfait" /bjɛfe/ (a 25 years old man.)

Mr Yula gave his child the name "Bienfait" because he wished his son to be an ideal person, handsome, intelligent and imbued with moral probity. He coins the name in French because his family is among those who usually speak French at home. By contrast, in other families French is only spoken either at school or work.

8.8.3.4.2. Mantina Moukietou “Kampe” /kāmpɛ/ (a 22 years-old young woman.)

Mantina Moukietou Kampe lives in Brazzaville with her maternal aunt, Mantina Moukietou. During the interview, the latter elucidates the sense of her distorted family names, Mantina Moukietou. Then, she specifies the context in which her niece Kampe was named.

Her names are originally Mantiinu Mukietu in Beembe H10. Mantiinu/mã-nti:-nu/ (the race/ the hard working one) is her patronymic name and Mukietu /mu-kie-tu/ (the woman/wife), her natural and female name. For her father, Mantina Moukietou Clem is a model of an ideal woman on the earth.

When “Kampe” was born her maternal grandfather was happy and gently uttered the following in Beembe H10: “*Mantiinu mukietu kampe*”, meaning *Mantiinu mukietu* is paradise; his eldest daughter is paradise.

According to the informant, the name *Mantina Moukietou Kampe* coverts the hopes and wishes her father, the late Mr Mantiinu, encoded for her as the one who will complete her studies and get married with a richman so as to support her family members. So, paradise is a metaphor of a kind sponsor.

To a certain extent Mr Mantiinu’s hopes and wishes for his daughter were fulfilled for, there is always enough room in her daughter’s house for her nieces to stay and attend school in Brazzaville with some modern city facilities. In this respect, we adhere to D. J. Heagreaves at al’s (1983, p. 394) belief when they write: *some people live up to their names*.

8.8.3.5. Celebrities

8.8.3.5.1. Damba Joan Nelson is a young man aged 31

Damba is a patronymic name and Joan well as Nelson are his first names. Joan refers to John cf. the Bible. This suggests, the bearer’s parents are Christians. As reported by Mrs Léonie Damba, aged 62, his son’s birth coincided with Nelson Mandela’s arrival in Bazzaville on official visit the on Febrary17th, 1991. He was the former first democratically elected Black South-African President. So far, President Mandela is considered as a great peace icon all over the world. Thus, bestowing the name Nelson on their son, Mrs Damba and her husband wish, he will incarnate some values including love and peace and become a celebrity like President Nelson Mandela.

8.8.3.5.2 Mavoungou Tazibi, (a young woman, aged 31.)

Mavoungou is Tazibi’s patronymic name. Tazibi was named after the main actress in a movie entitled “Tazibi L’étoile de Noudi” that her parent watched on television in 1992. Mr As I gathered from Mr. Mavoungou, his wife and he appreciated the name “Tazibi” and paid less attention either to the actress’ role as an unfaithful woman or to her tragic fate. Having discussed the names related to famous characters, I turn now to those coined from the association of the bearers’ parents’ first names.

8.8.3.6. Linguistics

The informants are the names bearers’ parents, aged from 30 to 60. For the sake of fieldwork ethics, only their first names will be mentioned (cf the chart below). For Eugénie and Hortense (both, aged 30), mixing up the part of the husband’s first name with the wife’s together to create a first name for a child, is the expression of love and unity in the household.

Supporting the same view, Roger, aged 60, explains romantically that a man and a woman become one in the name of love. In such a context, the coined first name and the acoustic

effects they produce are more important than meaning. In addition, the name givers pay less attention to the bearer's gender. In this section, six names will be discussed as the basis of our investigation: Euda, Carnest, Clédel, Daclyte Rogla and Horsyl.

8.8.3.6.1. Euda /øda/ (a young man, aged 20.)

Euda is the son of Daniel and Eugénie. The first name stems from the combination his mother's and father's first names initial syllables: {eu} and {da}.

8.8.3.6.2. Carnest /Kar-nest/ (a youngster, aged 12.)

Carnest was named after Carine, his mother, and Ernest, his father. The initial syllable {ca} from Carine and the final syllable nest from Ernest are linked by the segment {r}. According to the latter, the segment {r} symbolizes an hyphen between his wife and him since the same segment occurs in both Carine and Ernest.

8.8.3.6.3. Clédel /kle-dɛl/ (a 30 years-old man.)

His first name originated from the association of the initial syllables of Clémentine and Fidel. Both are his mother's and father's first names.

8.8.3.6.4. Daclyte /da-klit/ (a 9 years-old girl.)

Daclyte is the union of {da} from Dalice, her mother's first name, and {clyte} from Héracle, her father's first name (cf the chart below).

8.8.3.6.5. Rogla /rogla/ (a 18 years-old woman.)

Rogla /rogla/ is the link of {ro} from, Roger, her father's first name, with {gla} from Gladys, her mother's first name.

8.8.3.6.6. Horsyl /horsil/ (aged 20.)

Horsyl was coined from the initial syllables of her mother's and father's first names: Hortense and Sylvain (cf the chart below).

Chart of the names stemming from the combination of the parts of both parents' first names:

Husband's first name	Wife's first name	Child's Gender	Child's name
Daniel	Eugénie	Male	Euda
Ernest	Carine	Male	Carnest
Fidel	Clémentine	Female	Clédel
Héracle	Dalice	Female	Daclyte
Roger	Gladys	Female	Rogla
Sylvain	Hortense	Female	Horsyl

In one word, the first names coined from the parents' are implicitly read as: Z (son or daughter) of Y(mother) or X (father) and X(father) or Y (mother). Z stands for the child whatever gender; Y or X is the mother or the father depending on the origin the first name initial.

Conclusion

Unlike the Christian names imposed to the Africans during the colonial era, the given names, and mainly first names coined in local and foreign languages nowadays carry the expression of African realities. However most of the nowadays' first names are coined in foreign languages to the detriment of the African. They are not recognizable as authentic African names on the mere hearing or reading of them. "Bourgeois" and "My wish" are not

African names or words; “Gare à vous and perhaps the life” are not African names or phrases as well, although they are borne by Africans today. These rather are French and English words, phrases and names: another danger for the development and evolution of African language and culture.

A family name with a meaningful given name embedded in an African language, would be an ideal for safeguarding the authenticity of African worldview, thereby attesting the linguistic status of proper names. Finally, the present paper is conceived as a contribution to the existing scholarly productions in the area of names in general and the Bantu in particular.

Note: * Onésphore Kalimba Massoumboko is cited posthumously. He and I began to work on the present research project together in 2021. Unfortunately, Kalimba Massoumboko left this world in 2022 before the completion of our project.

Références bibliographiques

- Agyekum K., 2006, “The sociolinguistic of Akan Personal names” *Nordic journal of African studies*, 15 (2), 205-235.
- Batoma A., 2009, “Onomastics and Indirect Communication among the Kabre of Northern Togo”, *Nordic Journal of African Studies*, 18 (3), p.215-234.
- De Klerk Vivian, 2002, “Changing Names in the “New”South Africa: A Diachronic Survey”, in *Names A journal of Onomastics*, DOI: 10.1179/nam 2002.50.3.201.
- Encyclopédie Française Larousse*, 1975, Paris, Librairie Larousse.
- Good News Bible: Today’s English Version*, United Bible Societies, 1992.
- Guthrie Malcom, 1953, *The Bantu languages of Western Africa*, London, Oxford University Press.
- Hargreaves David J. et al, 1983, “The Attractiveness of Names”, *Human Relations*, volume 36, number 4, p. 393-402.
- Hurdford James and Heasley Brendan, 1990, *Semantics: A coursebook*, Cambridge, C.U.P.
- Jacquot A., 1974, *Le nom personnel chez les Laadi (Koongo)*, Paris, Sela.
- Jehovah’s Witnesses, Knowledge that Leads to Everlasting Life*, 1995, Brooklyn, New York (USA), Watchtower Bible and tract Society of New York, Inc International Bible Students Association.
- Lyons J., 1977, *Semantics*, vol.1. Cambridge (U.K), CUP.
- Makouta Mboukou, J-P., 1968, “Transformation phonique de l’anthroponymie Congolaise : Etude Psycholinguistique”, in *Annales du Centre d’enseignement Supérieur de Brazzaville*, tome IV, Brazzaville.
- Mandende Itani. P, 2009, “A study of Vhavenda Personal names”, PhD dissertation, University of South Africa.
- Mandende Itani P. et al, 2019, “Personal names as Communicative tools in Tshivenda: Cultural-historical perspectives”, in *Sociolinguistic Studies*, Equinox Publishing, vol. 13.2- p. 335-355, ISSN-1750-8657 (Online).
- Mensah Eyo O. et al, 2020, “Names, Naming and the Code of Cultural Denial in a Contemporary Nigerian Society: An Africentric Perspective”, in *Journal of Black Studies*, December, p.1-29.
- Ntahombe P., 1983, *Des noms et des hommes*, Paris, Karthala.
- Ndemanu M. T., 2018, “Traditional African religions and their influences on the worldviews of Bangwa people of Cameroon: Expanding the cultural horizons of study abroad students and professionals”, *Frontiers: The Interdisciplinary Journal of Study Abroad*, Volume XXX, Issue 1, Winter, p. 70-84.

- Ngoie Ngalla D., 1981, *Les Kongo de la vallée du Niari : Origines et migrations XIII-XIX siècles : Bakamba, Badondo, Bakunyi, Basundi, Babembe*, Brazzaville, Presses Universitaires.
- Noss Philip A, 1988, “ Ibibio Names : Their Structure and Meaning ”, *The Journal of West African Languages*, Vol. Number 2, November.
- Nzété Paul, 1986, “ Le Système d’appellation des personnes au Congo : tradition et évolution”, in *La Revue des Sciences Sociales*, n°8, Octobre-Décembre, p.157-174.
- Olatunji Abdulgany, 2015, “Persona name as a reality of Everyday Life: Naming Dynamics in select African Societies”, *The journal of Pan African Studies*, vol.8, August, p. 72-90.
- Ossété E. A., “ La Sociologie du Nom Congolais, Symbolisme et Acculturation”, in *Revue d’Information n° 4/UNESCO*, Commission national Congolaise (n.d.).
- Palmer Frank R. ,1981, *Semantics*, 2nd Edition, London and New York, CUP.
- Tiérou A., 1977, *Le nom Africain ou langage de tradition*, Paris, G.P.Maisonneuve et Larose.
- Zamenga Batukezanga, 1995, *Lirozi 30 ans Après*, Kinshasa, Zabat.

8.9. Morphosyntaxe et sémantique des nominaux propres dans deux œuvres romanesques de Jean-Marie Adiaffi

Abraham GBOGBOU
École Normale Supérieure (ENS)- Abidjan
abraham82gbogbou@gmail.com

Résumé

Le nom propre est un mot, mais pas n'importe lequel. D'un point de vue juridique et social, c'est un élément d'identification d'un individu ou d'un espace parmi tant d'autres. D'un point de vue linguistique et grammatical, le nom propre, est un signe linguistique doté d'une double nature : le nom propre est une composante d'un signifiant et d'un signifié. Cet article-ci porte sur le nom propre, à partir d'une formulation grammaticale et linguistique que voici : « Morphosyntaxe et sémantique des nominaux propres dans deux œuvres romanesques de Jean-Marie Adiaffi ». L'objectif visé est de montrer comment Jean-Marie Adiaffi forme les noms propres dans ses œuvres romanesques et la fonction qui leur est assignée. L'étude a montré que les noms propres occupent une place de choix dans l'œuvre littéraire "adiaffienne". Ces noms propres puisent leur essence et leur sens dans la culture agni. Par ailleurs, il s'y dégage une sorte de musicalité qui confirme le caractère tonal de la langue agni et par ricochet toute les langues africaines.

Mots clés : Noms propres, Morphosyntaxe, Sémantique, Culture agni, Onomastique littéraire.

Abstract

A proper name is a word, but not just any word. From a legal and social point of view, it is an element of identification of an individual or a space among many others. From a linguistic and grammatical point of view, the proper noun is a linguistic sign with a dual nature: the proper noun is a component of a signifier and a signified. This article focuses on the proper noun, using the following grammatical and linguistic formulation: "Morphosyntax and semantics of proper nominals in two novels by Jean-Marie Adiaffi". The aim is to show how Jean-Marie Adiaffi shapes (writes) proper nouns in his novels, and the function assigned to them. The study showed that proper nouns occupy a special place in Adiaffi's literary work. These proper nouns have their essence and meaning in Agni culture. In addition, there is a kind of musicality that confirms the tonal character of the Agni language and, by extension, all African languages.

Key words: Proper nouns, Morphosyntax, Semantics, Agni culture, Literary onomastics.

Introduction

Le nom est un élément d'identification d'un être humain dans une société donnée. La fiction romanesque fait cohabiter en son sein des personnages qui portent des noms afin de donner sens à la trame romanesque. Chaque personnage porte un nom qui l'identifie aux autres personnages de l'œuvre en question. Ainsi, « Le code onomastique dans l'œuvre [romanesque] adiaffienne, en plus de révéler le personnage, a servi à tisser la structure de la narration. Les noms sont des récit intradiégétiques qui unissent, fondent et confondent univers fictionnel et réalité » (Y. Ngana, 2016, en ligne).

L'objet de cet article issu d'une communication sur le nom propre à l'Université Marien Ngouabi de Congo Brazzaville nous invite à porter une réflexion sur le nom dans deux œuvres romanesques de Jean-Marie Adiaffi notamment *La Carte d'identité*

(désormais *LCI*) et les *Naufragés de l'intelligence* (désormais *LNI*). Généralement lorsqu'on réfléchit sur le nom, l'on arrive à distinguer les noms communs des noms propres. C'est donc la deuxième catégorie, c'est-à-dire les noms propres qui nous intéressent dans cette étude qui postule l'intitulé ci-après : « *Morphosyntaxe et sémantique des nominaux propres dans deux œuvres romanesques de Jean-Marie Adiaffi* ». Les concepts de *morphologie*, *syntaxe* et *sémantique* retiennent particulièrement notre attention, en ce sens qu'ils constituent les concepts fondamentaux de l'étude. Si le premier concerne l'étude de la formation des mots, le second en étudie les dispositions et composition dans une phrase, et le dernier en effet, s'intéresse à leur sens et signification. Nous notons dans ces deux œuvres que l'écrivain ivoirien Jean-Marie Adiaffi allie dans ses œuvres noms propres, linguistiques, culture et politique. Ainsi, il nous semble très important de porter un regard inquisiteur sur le nom propre pour mieux comprendre l'univers fonctionnel des œuvres adiaffiennes.

Adiaffi, par l'introduction des lexèmes onomastiques dans ses écrits, fait une altération à la langue française à l'image de Kourouma, Sony, Senghor, s'inscrivant ainsi dans la mouvance de ce qu'on a appelé la nouvelle écriture africaine. Nous observons à travers l'usage qui est fait des noms propres dans l'œuvre adiaffienne un art inédit de créativité et d'inventivité. Le nom propre passe d'un simple élément d'identification à un signe symbolique traduisant les réalités socio-anthropologiques du peuple agni. Ceci dit, qu'est-ce que donc le nom propre ? Quelles en sont les typologies ? Quel sens regorge-t-il ? Quelle(s) fonction(s) Adiaffi lui assigne-t-il ? Telle est l'économie des questionnements qui guident la présente réflexion.

La sociolinguistique, la syntaxe et la sémantique constituent les approches linguistiques qui président à la réalisation de ce travail. La sociolinguistique ayant pour but de traiter des relations entre langage, culture et société nous permettra de pénétrer dans l'univers romanesque adiaffien pour y étudier tous les aspects liés à la sociolinguistique. La sémantique quant à elle « désigne un domaine de la linguistique qui prend pour objet d'étude le sens et les interprétations des unités significatives de la langue et de leur combinaison dans le discours » (F. Neveu, 2017, p.124), lorsque P. Guiraud (1975, p.5) lui, la définit comme « l'étude du sens des mots ». Nous nous intéresserons particulièrement, pour cette étude à la sémantique lexicale. Ici, nous étudions les noms propres traduits de la langue agni. Du coup, nous faisons un voyage intéressant dans trois grandes dynamiques que sont la *langue* agni (la dynamique linguistique) la *culture* agni (la dynamique culturelle) et la *société* agni (la dynamique sociétale). Le travail tient sur deux piliers que sont le cadre théorique et le code onomastique.

8.9.1. Cadre théorique

L'écriture littéraire de Jean-Marie Adiaffi fonctionne comme melting pot. En effet, la langue de communication littéraire chez Adiaffi est cousue du français et des langues locales notamment la langue agni qui est sa langue maternelle. Nous ne saurions faire une étude sur un corpus fortement marqué par cette hybridité linguistique sans en faire mention préalablement. Cette partie théorique accorde donc du prix à cet aspect de l'écriture et du corpus 'adiaffiens'.

8.9.1.1. Le corpus et la langue d'écriture

Comme dit en filigrane dans l'introduction, cet article-ci portant sur les noms propres s'appuie sur deux romans d'Adiaffi : *LCI* et *LNI*. Le premier texte (*LCI*) est le premier roman célèbre de Jean-Marie Adiaffi. Il persifle le colonialisme, mal qui a vu chavirer les valeurs politico-culturelles et linguistiques de l'Afrique, puis ensuite le néocolonialisme une sorte d'héritier légitime du colonialisme. Dans cette œuvre, l'auteur tente de restituer à son peuple, le peuple agni, toutes ses valeurs que le colonialisme a trainées dans la boue. Le titre de l'œuvre, *La Carte d'identité* et le nom du personnage

« Méléoudouman » (*LCI*, p.3) sont déjà très évocateurs. La Carte d'identité est bien ce que le personnage principal recherche. Alors qu'elle est considérée chez le colon comme un document administratif d'identification de l'individu, pour Méléoudouman, la carte d'identité, c'est sa personne, sa culture, sa civilisation, son Histoire. Le texte développe ainsi un discours dialectique tenu par des individus aux cultures opposées. Le récit, par ailleurs, se déploie dans une langue hybride faite du français et la langue agni. La forte intrusion de cette dernière langue altère la structure du texte tant lexicalement que syntaxiquement. Cette forme d'écriture rentre dans le cadre de ce qu'il est convenu d'appeler la « Nouvelle écriture africaine » et qu'Adiaffi lui-même a qualifié de « N'zassa ». Ainsi, son œuvre serait « un genre sans genre » compte tenu de cette forte hybridité ou hétérogénéité linguistique.

De même *LNI*, deuxième texte de notre corpus est une mise en scène de nos sociétés modernes africaines caractérisées par des crimes crapuleux orchestrés par N'da Tê et sa bande. Dans cette autre œuvre Jean-Marie Adiaffi confirme son style d'écriture, relativement à l'onomastique. Il fait toujours usage de la langue agni, sa langue maternelle pour coudre ses textes. Ainsi qu'il le dit lui-même :

Dans tous mon texte, j'utilise des mots ivoiriens. Ne sachant pas définir un mot venu d'ailleurs, je garde mes mots autochtones. On me reproche dans mes textes d'utiliser des mots agni. J'utilise les mots d'une langue que je connais. Quand je connais des mots non agni, j'en fais le même usage. Faites comme moi, enrichissez la langue française à défaut de les utiliser comme langue littéraire pour chaque écrivain. Personne ne peut reprocher aux Grecs d'avoir pensé avec des mots Grecs, puisqu'ils sont Grecs. Je n'invente pas des mots pour le plaisir d'être pédant. Faites un effort, je vous en prie pour assimiler les mots agni comme je l'ai fait pour assimiler les mots non agni (Adiaffi, cité par Yéo, 2013, p.1227).

L'on comprend dès lors pourquoi Adiaffi fait usage de la langue agni pour nommer ses personnages romanesques, les lieux et toute autre dénomination. « N'da Tê », le mauvais jumeau et « N'da Kpa », le bon jumeau (*LNI*, p.11), Bettie (p.3), « écoutez » le lieu où se déroule l'histoire sont toutes des nominaux propres traduits de la langue agni, parce qu'il maîtrise mieux cette langue que toute autre langue. Adiaffi justifie bien le choix de sa langue d'écriture, l'agni. Les noms propres qui en découlent sont évocateurs dans l'énonciation romanesque dans *LCI* et *LNI*.

Bien qu'influencé par ses nombreuses rencontres européennes (avec Michel Foucault, François Chatelet, Jacques Derrida, Jacques Lacan, Roland Barthes, Maurice Blanchot, Comte de Lautréamont, Rimbaud, etc.) et ses lectures afro-disporiques (Aimé Césaire, Frantz Fanon, Bernard Dadié, Amadou Kourouma), c'est seulement dans la culture et la philosophie agni qu'Adiaffi trouve les moyens qu'il lui faut pour crier son ras-le-bol, raconter sa version de l'histoire de l'Afrique et du peuple agni (Yéo, *Idem*, p.1719).

Le projet de décolonisation totale de l'Afrique a été une préoccupation fondamentale pour Adiaffi et cela transparaît clairement dans ses œuvres notamment dans *LCI*. A propos de cette œuvre, Adiaffi ne cache pas les intentions qui ont présidées à sa production. Il disait à cet effet :

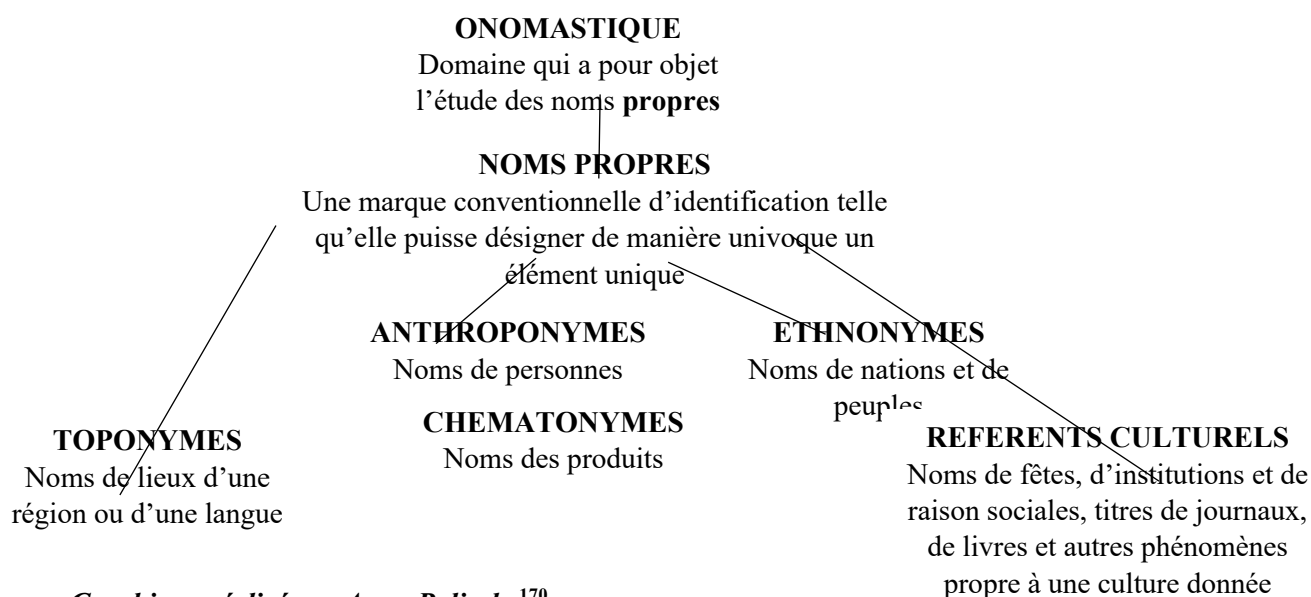
Ce roman, en 1883, appelait de ses vœux la fin des dictatures de partis uniques, l'avènement du multipartisme et de vraies démocraties en Afrique, la libération de Mandéla et l'effondrement final de l'Apartheid. [...] Aujourd'hui, en 1991, Sankara est mort, trahi par les siens, comme dans le roman, Mandéla à qui ce livre est dédié, a été libéré ; et depuis, le début de 1990, nous assistons à l'ébranlement en Afrique des systèmes de dictature militaire ou civile (Adiaffi cité par Gallimore, 1996, p.12).

Ici, Adiaffi ne cache pas du tout sa lutte émancipatrice pour l'Afrique. Le multipartisme et le panafricanisme sont le substratum de sa production littéraire.

Le corpus et la langue d'écriture d'Adiaffi étant présentés, nous allons faire la lumière sur le vocable onomastique, l'un des concepts clés de notre étude.

8.9.1.2. Onomastique : définition

« L'onomastique c'est l'étude de l'histoire et de l'origine des noms propres », selon Yéo (op cit, en ligne). Pour en dire davantage, nous nous adossons à l'autorité scientifique de Paliczka à travers son schéma synthétique de l'onomastique comme suit :



Graphique réalisé par Anna Paliczka¹⁷⁰

Comme l'indique ce graphique savamment conçu, la définition de l'onomastique est clairement présentée. Elle intègre les noms propres, les anthroponymes, les ethnonymes, les toponymes, les chématonymes et les référents culturels. Dans cet éventail de sous-catégories d'onomastiques, notre attention porte particulièrement sur les noms propres comme marque d'identification qui réfère à un élément unique et de façon univoque.

8.9.1.3. Démarcation morphologique du nom propre

Le nom propre n'est pas un mot ordinaire dans une œuvre littéraire. Pour le distinguer des autres mots qui constituent la trame du texte littéraire, la norme française lui confère une écriture particulière. A ce niveau, la majuscule s'avère l'élément fondamental à partir duquel le nom est mis en exergue dans un texte, qu'il soit littéraire ou pas. C'est une exigence normative instituée par les grammairiens et autres spécialistes du nom propre comme le soutient si bien P. Manon (2023). Gary-Prieur (1996, p.22) quant à lui précise que la majuscule marque, au moins en français, « le début d'une unité ou d'une expression linguistique qui, d'un certain point de vue, constitue un tout ».

Cela se justifie dans l'écriture des noms propres des personnages ainsi que des lieux qu'Adiaffi met en scène dans ses œuvres. Quid alors du code onomastique dans les œuvres littéraires choisies ?

¹⁷⁰ <https://en.oxforddictionaries.com/definition/onomastics>

8.9.2. Le code onomastique

Selon R. K. Kouassi (2013, p.213) « L'onomastique, surtout littéraire, concerne l'interprétation que l'on peut faire du choix des noms dans une œuvres données ». Adiaffi utilise volontairement les noms propres à consonance agni pour donner sens à son texte. Ainsi, du point de vue lexical, l'auteur fabrique les noms par le principe de composition. Il y a des noms composés d'un seul mot, des noms double, c'est-à-dire composés de deux mots et des noms composés de trois mots.

8.9.2.1. Dans La Carte d'identité, LCI

Dans cette œuvre d'Adiaffi, les noms propres simples foisonnent à profusion. Nous ne retiendrons que quelques-uns à titres d'illustration. Nous avons à cet effet les exemples suivants :

8.9.2.1.1. Les noms propres simples ou composés d'un seul lexème

- « Méléoudouman » personnage principal de *LCI*, signifie en agni « soit : je n'ai pas de nom ou on a falsifié mon nom » (p.3). Ce nom propre désigne le prince de Bettie (qui veut dire écoutez) s'avère être l'espace natal de ce dernier. Ce nom se retrouve de part en part dans toute l'œuvre. Les statistiques indiquent qu'il y est employé 148 fois.

- « Mihouléman » qui signifie en langue agni je ne suis pas encore mort. C'est un autre nom propre agni dont Adiaffi fait usage pour donner sens à texte littéraire. C'est l'admirateur des chaises.

- « Mikrodouman » est un autre nom propre qui signifie « j'ai un nom » (p.123). Ce nom est porté par l'héritier, le plus acharné de tous.

Mais il y a aussi que Adiaffi attribue des noms proverbiaux à ses personnages. Ces noms ont souvent une fonction satirique. Tel est le cas du nom « Floco ».

- « Floco » (p.77-78), « Floco veut dire : celui qui n'est pas circoncis, donc un idiot, un lourdaud, un homme vil, un va nu-pieds, un fils de chien, un pauvre bâtard qui ne comprend vraiment rien à rien. » Le lecteur voit clairement dans cet extrait que l'auteur Adiaffi exprime de l'amertume contre ce garde qui vient à brutaliser le prince héritier de Bettie qu'est Méléoudouman un homme noble, celui qui incarne les valeurs sociales, culturelles et ancestrales des Bettie. Bra cité par Yéo (op, cit, 1724) soutient que les anthroponymes s'insèrent dans les écrits d'Adiaffi comme une « opération de dénomination qui se fait dans la langue agni afin de permettre à Adiaffi de mieux construire chaque personnage en rapport avec ce qu'il est dans son environnement. Ces noms en langue agni se comportent comme des proverbes. »

Les noms propres composés de deux lexèmes occupent eux aussi une place importante dans l'énonciation romanesque d'Adiaffi.

8.9.2.1.2. Les noms propres composés de deux lexèmes

- « Gnamien Pli » (p.10) qui veut dire littéralement Gros Dieu au lieu de Grand Dieu. Le lecteur sent une once d'humour dans cette inscription nominative du personnage par Adiaffi. Ainsi qu'il dit : « Ce sont ces singerie qui poussèrent notre floco à donner ce surnom envié Gnamien Pli ». Comme nous l'avons précisé supra, le vocable « Pli » veut dire en langue agni Gros et Gnamien signifie Dieu. Cela donne alors littéralement « Gros Dieu ».

- « Gnamien Kpli » / « Gnamien Pli » (p.10). Ici, nous avons une variation de la première appellation par le changement du deuxième nom « Pli » en « Kpli » qui veut dire grand ; donc nous obtenons littéralement Grand Dieu, ce qui est admis comme bonne appellation par le sens commun. De cette manipulation nous comprenons que chaque nom propre ou du moins chaque composante d'un nom propre en pays agni à une signification qui influe sur l'ensemble du nom quand il est composé. Le changement d'un nom d'un point de vue phonologique agit automatiquement sur son contenu sémantique. Les phonèmes /k/et /p /ont une importance phonologique dans la construction syntaxique et sémantique des

noms « Gnamien Pli » et « Gnamien Kpli » chez les Agni en particulier mais chez les Africains en général étant entendu que les langues africaines ont la particularité d'être des langues à tons. « Pli » ou « gros » est la symbolique du pouvoir brutal, la force physique sur la population de Bettie et son prince Meledouman. Dans cette même dynamique, l'auteur fait un jeu de mot excellent à partir de l'assonance en [i] dans « Gnamien Pli » et « Gnamien Kpli » ainsi que « Ahilé-Kpli », le docteur, le guérisseur (p.148).

Dans la culture agni, les anthroponymes se conçoivent aussi relativement à un référent culturel, tels que le nom des jours de la semaine, tous composés syntaxiquement de deux mots comme l'introduit l'extrait suivant : « Aujourd'hui, c'est le dimanche sacré, Anan Morè, demain sera le lundi sacré Anan Kissié. D'un pas ferme, suivons le chemin sacré de notre nouvelle gloire, de notre nouveau nom, de notre nouveau visage » (p.70). Après cette déclaration qui a tout l'air d'un exorde, il établit la liste des noms de la semaine en langue agni.

- « Anan Morè, dimanche sacré » (p.71) ;
- « Anan Kissié, lundi sacré » (p.81) ;
- « Anan Djorè, mardi sacré » (p.99) ;
- « Anan Malan, mercredi sacré » (p.117) ;
- « Anan Ouhouè, jeudi sacré » (p. 124) ;
- « Anan Ya, vendredi sacré » (p.138) ;
- « Anan Fouè, samedi sacré » (p.147) ;

Ici, dans la dénomination des jours de la semaine, la syntaxe de la langue agni (comme l'ensemble des langues africaines d'ailleurs) est inversée contrairement à celle de langue française, c'est-à-dire que l'adjectif « Anan » vient avant le nom qu'il caractérise. C'est ainsi que le nom fonctionne dans le texte comme des proverbes ou chacun de phonèmes composant ceux-ci leur apportent de l'éclat lexical, de l'expressivité, de la musicalité tout court.

La construction des nominaux propres dans LCI obéissent à plusieurs structures syntaxiques comme nous venons de le montrer à travers les différents exemples, non exhaustifs. Ce même procédé de fabrication des noms propres est aussi observable dans LNI comme nous le montrerons dans la suite du travail.

8.9.2.2. Dans Les Naufragés de l'intelligence, LNI

Dans ce roman nous avons pu noter la composition de noms en un seul mot, en deux mots, en trois mots voire quatre mots.

8.9.2.2.1. Les nominaux propres composés d'un seul lexème

- Exemples d'anthroponymes

Comme nous l'avons présenté dans le schéma ci-haut, les anthroponymes désignent les noms propres de personnes. Ainsi, au titre des anthroponymes composés d'un seul nom, nous avons :

- « Yako » (p.21), qui signifie condoléances en langue agni ;
- « Moussokoro » (p.33), signifie femme âgée, femme du troisième âge, la doyenne d'âge en langue malinké ;
- « Gnamien » (p.34) signifie Dieu, l'être suprême en langue agni ;
- « Lago » (p.34) signifie Dieu en langue bété et dida ;
- « Togognini » (p.60) signifie mouchard ou fumiste en langue malinké ;
- « Zeu » (p.81) signifie Dieu, l'être suprême créateur du Ciel et de la terre et tout ce qu'ils renferment ;

De même, il y a des noms propres composés de deux noms juxtaposés.

8.9.2.2.2. Nom propre composé de deux noms

Ici, nous n'en retiendrons qu'à titre illustratif, les deux noms composés les plus significatifs et qui constitue le substratum même du récit romanesque. Il s'agit de :

- « N'da Tê » (p.11) qui signifie le mauvais jumeau, en langue agni ;
- « N'da Kpa » » (p.11) signifie le bon jumeau toujours en langue agni.

Nous notons que la signification des noms attribués aux différents personnages rime parfaitement avec leur comportement, leur habitus. N'da Tê, le mauvais jumeau incarne l'ordre satanique, le mal, le diable. Ce personnage commet les crimes les plus odieux dans la société de satanasse city. Contrairement à lui, son frère jumeau N'da Kpa, c'est-à-dire le bon jumeau, incarne le Bien, l'Amour, l'Humanisme. A travers ces noms composés, il ressort donc que le nom « N'da » signifie jumeau et que « Tê » et « Kpa » signifie respectivement mauvais et bon.

Comme on le voit, au niveau anthroponymique, Jean-Marie Adiaffi construit ses personnages en leur attribuant un nom propre unique, à l'exception d'un seul qui est triplement construit.

8.9.2.2.3. Nom propre composé de trois entités

Adiaffi, dans ses écrits, parvient à construire un nom propre à partir de trois noms superposés comme le montre l'exemple ci-après :

- « Akoua mando Souman » (p.89). C'est le nom propre d'une prêtresse qui signifie « je n'ai pas trouvé un homme humain » en langue agni.

Quid du code toponymique ?

Les toponymes, toujours selon le schéma sus-indiqué, désignent les noms des lieux d'une région. Ainsi nous avons :

8.9.2.2.4. Les nominaux propres composés d'un seul lexème

Ci- après des anthroponymes composés d'un seul nom.

- « Eklomiabla » (p.13), signifie, si tu m'aimes, viens me voir dans mon enfer, en langue agni et baoulé ;
- « Tanguela » (p.39), c'est un lieu formé de neufs montagnes, en langue agni ;
- « Mambo » (p.125), signifie pays, monde en ruine, pays de misère ;
- « Gnamiensounankro » (p.89), c'est un nom soudé comprenant « Terre de Gnamien », Dieu, l'homme libéré « Sounan ».

8.9.2.2.5. Les nominaux propres composés de trois et quatre noms

- « N'guélé ahué manoué » (p.125), habitant de la ville de N'guélé ahué manou qui s'attend quotidiennement à la mort. Nous constatons ici la formation d'un nom qui a tout l'air d'une phrase. Ce nom comme la majorité des noms est en langue agni.

- « Effilé nin ndjin boka (p. 108) est un autre nom-phrase et signifie en langue agni, la montagne de la sueur et du sel.

« Ces noms propres de personnes, de divinités, de lieu sont motivés et participent par leur lexique particulier à la compréhension du roman d'Adiaffi (...) » (Kouadio, op cit, 220). Ceux-ci fonctionnent comme des proverbes et leur signification correspond au rôle que joue le personnage qui le porte. En Afrique, le nom qu'on attribue à un individu ou à un lieu ne se fait pas par accident ou au hasard. C'est un choix toujours motivé. Adiaffi en homme très imprégné de sa culture, s'en sert très bien pour construire les personnages et espaces de ses œuvres romanesques à l'image de *LCI* et *LNI*, les deux romans qui constituent le corpus de cette étude.

Conclusion

Au terme de cette étude, nous pouvons dire qu'étudier le nom propre dans une perspective littéraire, c'est en faire la grammaire, c'est-à-dire étudier comment il est écrit et quels en sont les différents sens et fonctions que l'écrivain lui assigne. Nous avons pour notre part porté notre attention sur le sujet suivant : « Morphosyntaxe et sémantique des

nominaux propres dans deux œuvres romanesque de Jean-Marie Adiaffi ». L'étude a mis en relief une grammaire du nom propre marqué chez Adiaffi par des noms simples, d'une part et des noms composés d'autre part. Les noms simples sont écrits avec un seul mot tandis que les noms composés sont écrits avec deux, trois voire quatre composantes. De la graphie de chaque nom se dégage une sémantique bien précise. Adiaffi, à travers ses écrits puise fondamentalement son inspiration dans sa culture, la culture agni.

Le vécu quotidien, la langue et l'histoire du peuple agni sont les fondements même qui donnent du contenu aux différents noms propres qu'Adiaffi fabrique et qu'il attribue à ses différents personnages. Nous retenons *in fine* que le nom n'est pas un simple élément d'identification d'un individu ou d'un espace. Le nom est une histoire et a une histoire. Le nom tel qu'en fait usage Adiaffi est en lui-même un langage, un discours. Car en sa qualité de signe linguistique, au sens saussurien du terme, il est constitué de signifié et de signifiant donc doté d'un sens qui tient compte de l'anthropologie sociale et culturelle du peuple dont il est l'émanation.

Références bibliographies

- Adiaffi Jean-Marie, 1980, *La Carte d'identité*, Abidjan, CEDA.
- Adiaffi Jean-Marie, 2000, *Les Naufragés de l'intelligence*, Abidjan, CEDA.
- Gallimore Rangira Béatrice, 1996, *L'œuvre romanesque de Jean-Marie Adiaffi : Le mariage du mythe et de l'histoire : fondement d'un récit pluriel*, Paris, L'Harmattan.
- Gary-Prieur Marie-Noëlle, 1996, *Grammaire du nom propre*, Paris, L'Harmattan.
- Guiraud Pierre, 1975, *La Sémantique*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Kouassi Kouadio Roland, 2023, « Nouvelle écriture et altération lexic-syntaxique d Dans Les Naufragés de l'intelligence de Jean-Marie Adiaffi », online, <https://revuebaobab.net>, numéro12 premier semestre.
- Paliczka Anna, 2016, « Nom propre et ses dérivés en traduction », online <https://el.us.ed.pl/wf/pluginfile.php/271/modresource/content/0/paliczka.pdf>. URL: <http://trans.revue.org/296>; DOI : 10.4000/trans.296.
- Manon Philippe, 2023, « Morpho-syntaxe sémantique des nominaux propres », online, <https://doi.org/10.4000/corela.16236>.
- Neveu Franck, 2017, *Lexique des notions linguistique*, 3^e édition, Paris, Armand Colin.
- N'gana Yéo, 2016, « La Littérature des noms dans *La Carte d'identité* de Jean-Marie Adiaffi, online <https://researchgate.net/publication/314207252>.

8.10. L'expression métaphorique des noms propres chez les Téké-Alima

Dzaboua Monkala,
Université Marien Ngouabi, Congo

Résumé : Notre article examine « l'expression métaphorique des noms propres chez les Téké-alima ». Notre objectif vise à explorer des noms propres chez les Téké-alima. Le Téké-alima, une des variantes de la langue teke, parlé principalement dans la préfecture de la Cuvette-ouest en République du Congo, il s'agit de montrer que les noms propres ont un sens métaphorique, quand ils viennent de différents domaines du monde physique et métaphysiques. Notre méthodologie s'est portée sur trois techniques du corpus : le terroir ; le témoignage et le voisinage. La méthode critique envisagée pour cette étude est la pragmatique. Elle nous a permis d'étudier des implicites dans des noms propres téké-alima. Nous avons, ainsi, abouti aux résultats suivants. D'abord, les noms propres téké-alima ont une évocation mystique. Ils évoquent le mystère de la mort, du miracle ou même du sort. Ensuite, la métaphore végétale de l'onomastique téké-alima a une valeur thérapeutique voire utilitaire. La métaphore animalière était, enfin, notre dernier point abordé. Ainsi avons-nous découvert, dans cette rubrique, les différentes représentations de l'esthétique des noms des animaux dans la langue Téké-alima, telle la métaphore du féroce, la métaphore de l'ovipare et la métaphore des bêtes domestiques.

Mots clés : Expression métaphorique, noms propres, identité, personnalité.

Abstract: Our article examines "the metaphorical expression of proper nouns in the Téké-alima". Our goal is to explore proper names in Téké-alima. Téké-alima, one of the variants of the Teke language, spoken mainly in the prefecture of La Cuvette-ouest in the Republic of the Congo, is about showing that proper names have a metaphorical meaning, when they come from different areas of the physical and metaphysical world. Our methodology focused on three corpus techniques: terroir; testimony and neighborhood. The critical method envisaged for this study is pragmatism. It allowed us to study implicits in proper names téké-alima. We have thus come to the following results. First, the proper names téké-alima have a mystical evocation. They evoke the mystery of death, miracle or even fate. Then, the vegetable metaphor of the onomastic téké-alima has a therapeutic or even utilitarian value. The animal metaphor was, finally, our last point. Thus we have discovered, in this section, the different representations of the aesthetics of the names of animals in the language Téké-alima, such as the metaphor of the fierce, the metaphor of the ovipare and the metaphor of domestic animals.

Keywords: Metaphoric expression, proper names, identity, personality.

Introduction

Chaque langue possède de multiples principes (ou règles) qui contribuent à son esthétique. Le Téké-Alima ne déroge pas à cette règle. Considéré comme une des variantes de la langue TEKE, il est parlé dans la préfecture de la Cuvette-ouest et dans la partie Ouest de la préfecture de la Cuvette en république du Congo. Sa complexité fonctionnelle se manifeste dans son champ sémantique. Dans une perspective de la sémantique, il existe plusieurs pistes d'étude à explorer. Dans le cadre de cette étude, nous nous focaliserons principalement sur l'analyse morphologique et sémantique des noms propres, parce qu'elle engendre toutes les unités linguistiques dont chacune a une importance dans notre analyse. Dans ce contexte, notre travail s'oriente sur « L'expression métaphorique des noms propres chez les Téké-alima ». Un tel choix est motivé par le fait que les noms propres ont toujours un sens métaphorique, un sens second lié à l'environnement du locuteur, à sa culture, bref

à sa langue. Ils reflètent la personnalité de celui qui les porte. Nous allons essayer de prouver cela dans ce travail. L'objectif de notre réflexion est d'étudier les phénomènes nominaux chez les Téké-alima. Plus précisément, il est intéressant de remarquer comment la langue Téké de la Cuvette-ouest utilise la métaphore des noms propres. Notre problématique est d'analyser le sens caché des noms propres métaphoriques chez les Téké-alima et de se demander comment les noms propres peuvent être évocateurs du mystère de la mort, du miracle ou même du sort, de mettre en évidence les diverses représentations de l'esthétique des noms d'animaux dans la langue Téké-alima. Pour résoudre un tel problème de dénomination, la question centrale de cette étude est quelles interprétations peut-on donner aux métaphores associées aux noms propres Téké-alima? A l'issue de ces investigations menées, un corpus des noms propres Téké-alima a été dressé. Ce qui nous a permis d'émettre un certain nombre d'hypothèses.

Dans notre travail, nous faisons l'hypothèse que les noms propres Téké-alima auraient des formes esthétiques de représentation variées. Des représentations métaphoriques qui évoqueraient tantôt le surnaturel, tantôt la végétation, tantôt la faune. Tout porte à croire que l'expression métaphorique des noms propres Téké-alima reflèterait la réalité environnementale du terroir des locuteurs. Nous avons fait le choix de la pragmatique pour appliquer le critère des contenus implicites identifiables dans les appellations des noms propres en Teke-Alima (Catérine Kerbra) et le critère de l'interaction dans la désignation du nom propre chez les personnes partageant la même langue (Austin 1972). L'objectif de notre étude est de réfléchir sur l'analyse de la métaphore utilisée dans les noms propres et se demander. Notre article s'articule sur le cadre théorique et méthodologique, le nom propre comme métaphore du mystère, le nom propre pour une métaphore du végétal et le nom propre considère

8.10. Cadres théoriques et méthodologiques

8.10.1. Définitions de la métaphore

Dans notre système conceptuel, les créateurs cherchent à se détacher des approches traditionnelles de définition, semblable à celle des auteurs de dictionnaire. Selon leur point de vue, la définition et la compréhension ne se limitent pas à des concepts isolés, mais s'étendent à des domaines entiers de l'expérience. C'est dans ce contexte qu'apparaît la notion de la métaphore. On peut donc la définir comme un processus de signification de mot par transfert ou par analogie.

Nous rejoignons alors Michel Pourgeoise, (1996, p.268) qui définit les tropes comme « des figures par lesquelles on fait prendre à un mot une signification qui n'est pas précisément la signification propre de ce mot ». La métaphore est aussi perçue comme une comparaison abrégée.

Dans cette perspective, la métaphore est le transfert de signification entre deux termes basés sur les principes de comparaison. Jean Mazaleyrat et Georges Molinié (1993, p.113) la définissent comme un « Trope selon lequel le transfert sémantique entre le signifié du terme occurrent et le signifié du terme non tropique joue sur un rapport de comparaison ». Métaphore et comparaison sont deux figures proches, qui ont des éléments distinctifs.

On remarque ainsi la manifestation de la fonction poétique du langage dans les noms propres tékés alima. La métaphore poétique offre la possibilité d'aller plus loin en ce sens qu'elle génère de nouveaux sens. Il poursuit en citant Bachelard (1996, p. 270) :

Nous touchons l'homme de la parole nouvelle, d'une parole qui ne se borne pas à exprimer des idées ou des sensations, mais qui tente un avenir du langage.

Cette pensée tirée de Bachelard démontre que la métaphore permet de créer de nouvelles significations des mots. Ce sens nouvellement inventé contribue à l'évolution sémantique des mots de la langue. Il est donc primordial de remarquer, ici, l'impact puissant

de l'image sur l'esprit d'un lecteur attentif et réceptif.

8.10.2. Théorisation de la métaphore

Le concept de métaphore a été étudié par de nombreux auteurs de l'Antiquité à nos jours, ce qui en fait un domaine d'investigation vaste. Pour bien conduire notre recherche, nous avons consulté un certain nombre de spécialistes de la métaphore. Entre autres : Éric Bordas (2003), Serge Botet (2008), Jean-Luc Amalric (2006).

Éric Bordas, dans son livre intitulé *Les chemins de la métaphore* (2003, p6). Il propose dans ce livre une synthèse des connaissances actuelles en linguistique et en rhétorique, qui permet l'analyse des énoncés métaphoriques dans une perspective stylistique. L'objectif de ce livre est de rassembler les connaissances générales sur la métaphore, indispensables pour permettre une approche stylistique du discours, littéraire ou non. Abordant la métaphore comme trope, Bordas (2003, p9) stipule : *la métaphore est une figure par laquelle on transporte, pour ainsi dire, la signification propre d'un mot à une autre signification qui ne lui convient qu'en vertu d'une comparaison qui est dans l'esprit*. Pour lui, la métaphore est un moyen de transférer les significations à travers l'énonciation. Elle fait référence à une comparaison implicite ou sous-entendue. Un référent *le comparé* est compris par sa confrontation à la nature d'un autre référent *le comparant*, avec laquelle il entretient des rapports de ressemblance, d'identification, d'analogie selon la logique d'un isomorphisme supposé. (p.9)

Le transfert sémantique est également un des aspects qu'il met en avant dans ce livre. En effet, la métaphore valorise l'idée de transfert par ressemblance ou par inclusion. Citant (Michel Magnien, *ibid.*, p.194). Eric Bordas (2003, p37) déclare : *Tout y repose sur l'écart par rapport à une norme langagière, sur une extension – voire une transgression – des signifiés qui crée pour l'expression cet effet de surprise recommandé dans l'agencement de l'histoire ou par la pensée*. Pour analyser le corpus des noms propres téké-alima, cette théorisation de la métaphore d'Eric Bordas était fondamentale.

Serge Botet (2008), dans son livre *Petit traité de la métaphore : un panorama des théories modernes de la métaphore*, fait le tour d'horizon des théories modernes de la métaphore à orientation linguistique. Il délimite, d'abord, le domaine de la métaphore par opposition à d'autres figures telles que la synecdoque, la métonymie, le symbole ou l'allégorie. Par la suite, il se penche sur l'étude du fonctionnement métaphorique, en se référant aux théoriciens comme : Eco, Kleiber, Klinkenberg, Pottier, Rastier, etc. Deux concepts sont à la base de cette problématique : les notions d'*allotopie* et d'*isotopie*. Botet, dans cet ouvrage, insiste sur l'autre composante de la métaphore : l'image, souvent reléguée au second plan dans les études sur la métaphore.

Outre cela, Amalric Jean-Luc (2006), dans *Ricoeur, Derrida : L'enjeu de la métaphore*, aborde le rapport entre la métaphore et philosophie ; autrement dit, la dépendance de la pensée philosophique de la métaphore. Contrairement à l'idée reçue selon laquelle la métaphore ne serait qu'un ornement secondaire du concept philosophique, il s'est agi ici de mettre au jour une dépendance plus fondamentale et plus dissimulée de la pensée philosophique à l'égard de la métaphore. Un certain travail métaphorique traverse en effet le discours philosophique à la manière d'une énigme puisqu'il paraît tout à la fois dynamiser et menacer son déploiement spéculatif.

Toutefois, c'est précisément à propos de cette énigme de la métaphore que s'est instaurée une étonnante discussion entre Ricoeur et Derrida. [*Ricoeur-Derrida : l'énigme de la métaphore*] La clé de cette discussion repose sur le lien entre métaphorique et métaphysique ; et c'est l'écart entre une pensée de la différence et une pensée de l'acte que nous nous sommes efforcés de mettre en relief en posant la question de l'écriture philosophique dans ses rapports à l'imagination productrice. L'enjeu, de cette étude c'est celui de l'être. L'intérêt de cette réflexion est qu'elle nous a permis d'explorer la *question*

ontologique de la pensée téké-alima sinon la pensée africaine en s'appuyant sur les significations des noms propres.

Pour cerner cet enjeu ontologique de la métaphore, il nous a fallu donc examiner de plus près les relations complexes qu'entretiennent Ricoeur et Derrida avec la philosophie heideggérienne. Dans *La métaphore vive*, Ricoeur (pp87-88) cherche essentiellement à relativiser la portée de l'« adage heideggérienne » selon lequel « le métaphorique n'existe qu'à l'intérieur des frontières de la métaphysique ».

8.10.3. Nom propre

Le nom propre est un terme utilisé pour désigner des individus, des objets ou des collectivités. Les études onomastiques sont un domaine d'investigation vaste qui intéresse de nombreux auteurs. Cependant, très peu se sont intéressés à l'étude des noms propres tékés. C'est pourquoi nous avons fait le choix d'explorer trois ouvrages de Mouayini Eugénie Opoou afin de mener notre étude de manière optimale. Il s'agit des ouvrages suivants : *étude des noms propres téké : symbole de l'identité, héritage des valeurs culturelles ancestrales* (2022) ; *Le féticheur, l'alchimie des noms et des nombres* (2020) ; *Voix de sagesse téké* (2017).

L'ouvrage, *Étude des noms propres téké : symbole de l'identité, héritage des valeurs culturelles ancestrales* (Opoou 2022) explore la culture traditionnelle en utilisant les noms. Le nom renvoie systématiquement aux origines, à l'étymologie, aux symboles qui ont une signification et des influences tant positives que négatives sur le vécu du porteur. Aujourd'hui, avec la mutation des sociétés traditionnelles qui tendent à se moderniser par l'usage des prénoms du calendrier grégorien, le peuple téké fait usage des noms authentiques qui l'identifient par rapport aux autres entités. Le deuxième, intitulé *Le féticheur, l'alchimie des noms et des nombres* (2020), nous fait découvrir le sens caché de l'un des aspects de la culture téké en république du Congo. C'est une étude épistémologique sur les pratiquants des sciences occultes pour les non-initiés. Il est question, ici, de saisir la corrélation entre, d'une part, les noms et les nombres, et de l'autre, l'influence significative tant positive que négative de chiffres liés aux noms que portent les hommes. Ce document est un enseignement, voire un renseignement sur certains fondements ontologiques et existentiels de l'être. Une véritable « astro-anthropo-sociologie » qui implique la connaissance des substrats culturels de la cosmogonie africaine.

Voix et sagesse téké est le dernier livre de Mouayini que nous avons exploré. C'est un recueil de contes anciens puisés aux sources de la tradition téké, une ethnie congolaise. Ces contes révèlent, pour la plupart, la cause d'une pratique séculaire ou expliquent l'existence d'une réalité quelconque à travers des légendes et des fables ancestrales tékés. Le décor de la nature et des animaux y est représenté.

8.10.4. Données

Le corpus d'étude utilisé dans ce travail porte sur l'échantillonnage des noms propres téké-alima. Notre corpus est essentiellement constitué des noms consultés dans les registres d'appel de 82 noms chacun de deux établissements scolaires de la commune d'Ewo dans la cuvette-ouest. Notamment, l'école primaire du centre (31 juillet 1968), et le collège d'enseignement général (CEG Ambendza). Le nombre total de noms répertoriés dans ces deux établissements s'élève à 332 noms propres. Après avoir effectué une sélection rigoureuse, nous avons retenu 102 noms pour notre analyse. Aussi, nous avons choisi de mener ces recherches pendant la période scolaire, mois de mai, pour avoir accès facile aux documents administratifs. Le choix de ces deux écoles est justifié par le caractère cosmopolite des différentes catégories d'élèves qui y sont inscrits. Le collège reçoit l'ensemble des élèves venant de toutes les écoles primaires de la commune ; et la situation géographique de l'école primaire, au centre de la commune, en fait un choix judicieux.

L'analyse des données a révélé trois points pertinents sur lesquels nous avons effectué une division catégorielle des espèces et des noms propres tékés.

8.10.2. La métaphore du mystère

Le mystère est ce qui échappe à la raison humaine ; l'inconnu, le caché qui ne peut être perçu que par une poignée de personnes qui sont initiées. Cette connaissance qui échappe aux êtres humains se manifeste dans notre étude à travers trois sous thèmes métaphoriques : la mort et l'au-delà, le miracle et le sort. Le premier chapitre dévoile la vie après la mort, c'est-à-dire le royaume des esprits. Le deuxième sujet, le miracle, aborde les aspects de la sorcellerie concernant l'envoûtement, parfois en utilisant la peine d'esprit pour détourner l'homme ou la femme d'autrui. Le dernier, le sort, fait part de sortilèges qui résultent de certaines opérations de sorcellerie.

8.10.2.1. La mort et l'au-delà

La mort est la conséquence inévitable de l'existence humaine, envisagée dans le temps. Ainsi est-il courant de parler du décès ou de la disparition d'une personne sur la planète. Néanmoins, notre réflexion se focalisera sur la vie des esprits. La vie après la mort, autrement dit *l'au-delà* sera notre première idée à développer ; Par la suite, nous aborderons le sujet du fantôme ou du mort-vivant. La vie, la mort, la vie éternelle. Un cercle vicieux aussi observé dans la tradition Téké. Après sa vie sur terre, l'homme disparaît et réapparaît. Cette séparation physique donne l'impression d'un voyage vers un monde inconnu, le monde de l'après-vie.

1. « Antsouo [] *L'au-delà*, la vie après la mort »

Ce nom propre téké nous révèle trois isotopies qui nous plongent dans un univers métaphorique. Il y a le sème de *cessation d'existence*, le sème de *l'absence d'activité* et celui de *la réincarnation de l'âme*. D'abord, lorsque le métaphorisant *Antsouo*, *l'au-dela* à pour isotopie *cessation d'existence*, en application du principe du passage de la qualité attribuée au superlatif cher à Jean Mazaleyra et Georges Molinié (1989, p.213) ; il prend la valeur connotative de la *mort*.

Le métaphorisant *l'au-dela*, se référant, ensuite, au sème *d'absence d'activité* prend la connotation de fin d'une carrière. Il est bien compris que la carrière est perçue ici comme un chemin où l'on s'engage, ou comme un métier ou une profession qui offre une évolution. Toutefois, l'absence d'un engagement ou d'une progression dans un domaine professionnel est synonyme de la disparition. Le deuxième transfert sémantique de ce métaphorisant sera, *la fin totale d'une carrière*.

Le terme tropique *l'au-delà*, enfin, associé au sème de la *réincarnation*, surtout dans l'imaginaire collectif, passant au superlatif donne un nouveau signifié *Le monde féérique des fantômes*. La vie dans l'au-delà est synonyme de découverte du monde supraterrrestre, de l'imaginaire de la vie après la mort. Dans le milieu téké, il n'est pas inhabituel d'entendre dire *Le mono a boura k'antsouo* « on se verra dans *ce monde féérique des fantômes* ». La notion du diable inspire largement l'onomastique téké. Le nom composé suivant en est une illustration.

2. « Da wo okou [], le fantôme , Le mort vivant, ou L'extra »

Un *Okou* est un être sacré, *le diable* ; et *Da* est un concept qui veut dire Monsieur *Da wo okou*, *le Diable* est le terme tropique pluri sémique. Il désigne tantôt le sème de *nuisance* ou la *peur* ; dans ce contexte, le terme non tropique du *diable* est *le revenant démon*. Tantôt, ce terme tropique, prend le sème de *la joie*, *guérison*. Dans ce cas, le métaphorisé sera contraire au premier, *un revenant sauveur*. Tantôt, ce terme renvoie, enfin, à *l'extraordinaire*. À ce titre, ce signifié non tropique de ce terme occurrent désigne

une personne qui sort de l'ordinaire, c'est *le miraculeux*. Du domaine source du Diable(esprit) on est arrivé au domaine cible revenant ou mort vivant (humain). *Okou* est un individu qui se réduit à l'apparence d'une personne ou d'une chose. C'est une créature vivante, mais endiablée. Il évoque la métaphore du revenant. On dirait *le mort-vivant* de Henry Nzombo (2002). Nous nous plongeons dans la dimension spirituelle de la culture bantoue. Le diable, chez les bantous, est un esprit à double fonction : il est tantôt un esprit protecteur quand on l'implore pour le bien-être social (récolte abondante, guérison,...) ; tantôt, il représente les esprits maléfiques (sorts contre une communauté suite à une désobéissance des règles de la société traditionnelle : les épidémies, maladies endémiques,...).

Cette conception purement ontologique est souvent présente dans les noms tékés voire la tradition africaine. On la retrouve chez Birago Diop (1960) dans son légendaire poème intitulé *Le souffle des ancêtres* publié dans son recueil de poème *Leurres et lueurs*. Il dit :

*Le souffle des ancêtres morts
Qui ne sont pas partis,
Qui ne sont pas sous terre,
Qui ne sont pas morts.
Ceux qui sont morts ne sont jamais partis,
Ils sont dans le sein de la femme,
Ils sont dans l'enfant qui vagit,
Et dans le tison qui s'enflamme.*

Le nom propre a une influence sur la mémoire collective. Il donne à une entreprise ou à une communauté la possibilité de conserver des souvenirs ou des informations pour les générations futures. En ce sens, le nom propre a pour devoir de mémoire de témoigner et de préserver vivace le souvenir d'événements afin de tirer les leçons du passé.

8.10.2.2. Le miracle

Le miracle est l'ensemble des événements étonnants qui se produisent contre toute attente et sont inhérents à la vie humaine. Les merveilles admirables dont la réalité semble extraordinaire sont connues sous le nom de miracle. Il est évident grâce aux phénomènes de sorcellerie.

3. « Kelagui orori [], Le Sorcier téméraire »

Le sorcier est une personne qui exerce la magie en utilisant des procédés populaires ou rudimentaires. Il accorde une grande importance aux pratiques secrètes ou effrayantes, comme les incantations des morts ou les appels aux esprits maléfiques. L'adjectif qualificatif qui se rapporte à ce nom propre Kelagui (téméraire) souligne la hardiesse imprudente du praticien. Dans notre étude, nous aborderons le caractérisant *sorcier téméraire* selon trois signifiés ou isotopiques : le nom propre *sorcier* comme un être incompréhensible ; comme un caractérisant qui nuit à autrui et le métaphorisant *sorcier* en tant qu'habile homme de sciences. D'abord, quand le terme tropique *Kelagui orori*, *le sorcier téméraire* se réfère au sème *pratiques occultes incompréhensibles* ; il passe au superlatif à la connotation du caractérisé *mystère*. La caractéristique principale de la sorcellerie ou du sorcier est justement le mystère. Il fonctionne dans une sphère absurde, développe des actions extraordinaires comme l'envoutement, le sort, ... c'est là, des phénomènes qui dépassent l'entendement humain, et difficiles à expliquer. Bien plus que cela, le sorcier téméraire va au-delà du caractère incompréhensible de sa magie.

Le caractérisant *sorcier* peut avoir pour isotopie le signifié *nuire*. Cette relation établit, un transfère sémantique s'effectue pour donner au comparant *sorcier*, un nouveau sens à savoir « opposant ». Cette qualité attribuée n'est autre que le superlatif du sème « nuire » qui nous donne, finalement, le terme non tropique *opposant*. Le sens que prend ce comparé est celui qui désobéit à l'ordre établi. C'est ainsi que l'on considère souvent un opposant comme un être nuisible. Cette perception quelque peu négative des opposants les soumet parfois aux poursuites systématiques. Et cette persécution organisée est appelée chasse aux sorcières. L'habileté est le dernier point que nous allons aborder dans cette rubrique.

Au-delà des aspects mystiques ou critiques du nom propre *sorcier*, il demeure incontestablement le détenteur de connaissances. Le transfert de sens qui se fait par analogie entre le terme tropique « sorcier » et le terme comparé dépourvu de signifiant occurrent « savant ». Une comparaison basée sur l'isotopie « habileté ». L'expression *Olori, sorcier* a pour sens, sans trope : « un habile homme » qui sait lier le naturel au surnaturel, l'ordinaire à l'extraordinaire, le possible à l'impossible. Dans le monde traditionnel et jusqu'aujourd'hui, le sorcier joue un rôle fondamental parce qu'il propose à la société quelques solutions aux problèmes liés à la maladie, au climat, la vie et la mort. *Kelangui olori* est finalement ce savant émérite.

8.10.2.3. Le sort

Le sort est l'effet magique, généralement néfaste, qui résulte de certaines opérations de sorcellerie. Cette métaphore du miracle se manifeste dans le mystère. Il est fréquent dans la société traditionnelle africaine du sud de Sahara, surtout en milieu téké-alima. La puissance imaginaire dont dispose l'être humain pour nuire à autrui va être abordée essentiellement sous l'angle de la foudre.

Le nom propre *foudre* est généralement une décharge électrique qui se produit en temps d'orage entre les nuages et le sol. Elle est suivie d'une lumière et une détonation et revêt un caractère terrifiant sinon dangereux.

4. « Ngari [], la foudre »

Le métaphorisant *foudre* dans l'univers onomastique téké-alima génère trois occurrences à partir des sèmes suivants : émotion, envoutement et désastre. D'abord, le terme métaphorisant *foudre* rapproché à un sème émotif exprime un effet de colère, *le colérique*, terme comparé dépourvu de signifiant occurrent. Le transfère sémantique s'est fait entre le terme tropique « foudre » et l'isotopie « colère » pour créer une nouvelle valeur connotative du signifié du comparant « foudre », à savoir le comparé « colérique ». *Ngari, la foudre* en milieu téké-alima peut signifier *une personne colérique* ; à l'image du phénomène géographique qui produit des éclairs et détonations pendant l'orage. La manifestation de cette décharge électrique laisse perplexe tout être sur terre.

L'expression métaphorique *Ngari, la foudre* est, ensuite, exploitée avec l'isotopie « envoutement » ou « influence magique », le transfère sémantique donnera le terme non tropique c'est-à-dire dépourvu de signifiant occurrent « désir ». Utilisé dans le jargon amoureux, il représente toutes manifestations subites de l'amour dès la première rencontre. Il y a là, une image électrique de la rencontre. Un transfert d'émotions entre partenaires. Assurément, l'un envoûte l'autre. Il se passe quelque chose d'extraordinaire, une influence qui semble magique entre le domaine source *Ngari*, la foudre et le domaine cible « le désir amoureux ». Enfin, ce terme métaphorique, représente un événement désastreux. Le caractérisant « foudre » ayant pour sème « désastre » passe au superlatif à la connotation

du caractérisé « apocalypse ». ce terme cible est assez terrifiant. Il atterre l'être par ses effets dévastateurs.

Le sort évoque des sujets tels que la peur, la terreur et la violence que la nature ou certains êtres exercent sur leurs victimes. À travers le métaphorisant « Ngari » se dégage la métaphore de la terreur exprimée sous plusieurs formes d'occurrences. Terreur entre la nature et les êtres, mais aussi entre l'envoûteur et l'envoûté. Ainsi, la métaphore du végétal est notre prochain chapitre à aborder.

8.10.3. La métaphore du végétal

La végétation englobe tous les végétaux qui se trouvent à la surface de la planète, en fonction de divers facteurs tels que le climat, l'hydrographie, le sol, etc. Elle suscite l'intérêt des géographes, des botanistes et des écologistes ; mais aussi, des linguistes. Cette partie de notre réflexion étudie quelques noms propres métaphoriques qui évoquent la vie végétale. Ainsi, allons-nous aborder trois points essentiellement liés à la métaphore végétale : d'abord, la métaphore thérapeutique, elle rassemble quelques noms propres ayant une visée médicinale ou préventive ; ensuite, la métaphore guerrière ; elle présente les noms propres des plantes qui font allusion à la résistance ou à la guerre ; la métaphore utilitaire, elle, enfin, fait usage des noms propres qui désignent les feuilles végétales servant à cuisiner, à servir à manger, et revêtir un abri.

8.10.3.1. La métaphore thérapeutique

La thérapeutique concerne l'ensemble des actions et pratiques destinées à guérir ou à prévenir. Les noms propres tékés proposés ici, sont des noms des plantes à usage médicinal. Ces noms propres : *Aloumba*, *Bangui* et *Ontsoutsoulou* font paraître l'idée de la métaphore thérapeutique et préventive. Pour ce qui concerne notre étude, nous nous intéresserons uniquement au premier nom propre *Aloumba*.

5. « Aloumba [], *Herbe médicinale à forte odeur* »

Diminutif de *Alouloumba*, le nom propre *Aloumba*, présente un double transfert sémantique. Tantôt, il se réfère à une potion médicale, tantôt à l'odeur. Le caractérisant *Aloumba*, la plante rapproché au sème « potion » nous situe sur la valeur connotative du caractérisé « médicament ». Ce nom propre téké représente une plante du terroir que les thérapeutes usent pour en faire des potions imbibées d'huile de palme à administrer aux malades. Tantôt, ce terme tropique exprime le sème de « l'odeur » ; dans ce cas, son terme non tropique prend la connotation de « l'encens ». il représente une plante à vertus spirituels nécessaires surtout pour les victimes des sorts. Aussi, lors de certains rituels, il arrive qu'on applique cette lotion pour se mettre en communication avec les mânes afin de vaincre les esprits maléfiques. Le nom propre *Aloumba* est la représentation métaphorique de l'encens traditionnel au même titre que *Ontsoutsoulou*, autre plante odorante qui chasse les serpents. La métaphore de la guerre est aussi observée dans le domaine végétal.

8.10.3.2. La métaphore guerrière

Le guerrier est celui qui possède ou affiche des prédispositions pour la guerre, qui aime se battre. Nous avons choisi les noms propres qui font penser à la bataille, la résistance ; mais il s'agit d'un conflit qui ne va pas jusqu'à l'affrontement. C'est bien la métaphore des hostilités non armée que ces noms propres téké-alima évoquent. Comme exemple, nous pouvons citer des noms propres tékés suivants : *Oba*, *Ossissongo*, *Othi wonini*. On a l'impression que ces noms sont effrayants à entendre à cause de leur caractère:

épineux, grands, bref violents. Dans cette réflexion, nous avons fait le choix de nous pencher sur le nom propre *Oba*, qui désigne le palmier. « *Oba* [], le palmier »

L'arbre palmier est présent dans les régions chaudes, avec une tige simple et un bouquet de grandes feuilles palmées ou pennées, à fleurs en grappes et dont les fruits sont des baies ou des drupes : cocotier, dattier, palmiste, raphia. Les êtres humains chez les Téké-alima sont également connus sous ce nom propre de plante. Le nom propre téké *Oba*, le palmier dénote plusieurs isotopies : la résistance, l'attaque, la richesse et le métissage. D'abord, lorsque le métaphorisant *palmier* a pour sème « résistance », Un de ses traits distinctifs est d'avoir des racines multiples. Le transfert sémantique issu de l'analogie entre « palmier » et « résistance » nous donne le métaphorisé « invincible ». Il ne se laisse pas terrasser par qui le souhaite, grâce à ses racines multiples et profondes ; même pas une brise violente. Chez les téké-alima, une personne *Oba* est un invincible.

Ensuite, quand ce même métaphorisant est rattaché au sème de « l'attaque », En raison de la présence d'épines et de certains animaux agressifs qui s'y réfugient ou viennent se nourrir, tels : serpent, abeilles, fourmis,... le terme comparé dépourvu de signifiant occurrent est « guerrier ». un *OBA*, *palmier*, dans ce contexte traditionnel téké, est un guerrier. Par sa taille, par sa forme épineuse et son attirance à toute sorte de reptile pour ses noix de palme. De plus, il n'est possible de grimper au palmier qu'un brave homme qui est conscient des risques qu'il prend.

Enfin, l'isotopie « richesse » adapté au métaphorisant « palmier » nous donne de nouveau un métaphorisé « riche ». *Oba*, le palmier est aussi la métaphore du « riche ». Cette métaphore tient de ce que ce nom propre est avant tout une plante aux vertus nutritionnelles indéniables. Elle nous offre une large gamme de produits alimentaires tels que le coco, la date, l'huile de palme, le vin de palme, le chou de palmiste ou le cœur de palmier,... Donc, une personne *palmier*, est celui qui nourrit sa famille ou celui qui nourrit toute une communauté ; un riche. Cette qualité attribuée « variété alimentaire » passe au superlatif au signifié métaphorisé « métissage » : celui qui est issu de plusieurs origines, plusieurs sources, plusieurs identités, plusieurs ethnies. *Oba* renferme les caractéristiques de la métaphore de la puissance. Un *Oba*, le palmier, enfin de compte, c'est un homme puissant. Du domaine végétal ou domaine source, ce métaphorisant « le palmier », est passé au domaine des humains « le puissant » domaine, dit, cible. Ce changement du domaine du concept témoigne de la présence de l'expression métaphorique dans *Oba*, le palmier chez les Téké-alima. Les noms des végétaux utilitaires sont omniprésents dans l'onomastique téké-alima.

8.10.3.3. La métaphore utilitaire

L'utilitaire est ici perçu comme tout ce qui vise à l'utile. Les noms propres LENGOUO et OSSA sont considérés comme étant d'une grande importance pour la société. Actuellement, il est nécessaire d'étudier le nom utilitaire suivant :

6. « Lengouo [], la grande feuille de forêts pour les ménages domestiques »

On parle de ce nom propre lorsque l'on parle de la partie des végétaux qui pousse à partir de la tige et qui a souvent une apparence similaire à celle d'une lame mince de couleur verte. C'est en réalité, de grandes feuilles de forêts tropicaux utilisées pour les ménages domestiques. Au-delà de cette définition du dictionnaire, le terme tropique *Lengouo*, la feuille, assimilé au sème « ustensile » prend la connotation du terme non tropique « serviteur », celui qui est utilisé pour un service. C'est comme on se servirait d'un ustensile de cuisine comme la marmite, l'assiette, le verre, l'entonnoir.

Le comparant *Lengouo*, la feuille, en lien avec l'isotopie 'revêtement', nous offre la métaphore de la « protection ». Le nom propre *Lengouo*, la feuille, jusqu'à une certaine

période, était considéré comme un matériel de construction pour habitat. L'homme se sert de cette grande feuille pour revêtir le toit ou les murs de leurs abris rustiques (cabane, hutte, mbongui,...) Dans le milieu téké comme dans le monde traditionnel, *Lengouo*, cette grande feuille à une image utilitaire capitale. En outre, la survie de l'être humain est en jeu. Lengouo et l'autre feuille, Ossa, sont un héritage social ayant une fonction utilitaire qui continue à exercer une influence sur des générations entières. Quoi qu'il en soit, en ce qui concerne le chapitre sur la métaphore végétale que nous venons d'étudier, nous terminons notre analyse sur l'expression métaphorique des noms propres chez les téké-alima par l'étude du dernier chapitre sur la métaphore animalière.

8.10.4. La métaphore animalière

Le concept animalier fait référence aux êtres vivants non végétaux, ne possédant pas les caractéristiques de l'espèce humaine (le langage). Les bêtes ciblées sont : les mammifères, les reptiles, les oiseaux, les poissons, les insectes, etc. Cette partie comprend trois rubriques dont la première, la métaphore du féroce, nous présente les noms propres téké-alima qui représentent les noms des animaux appartenant à la classe des félins ou des féroces. La deuxième, intitulée, métaphore de l'ovipare, regroupe les noms tékés qui évoquent non seulement les reptiles, mais aussi les ovipares à deux pieds. Enfin, la métaphore des bêtes domestiques sera le dernier point à aborder. Il détaille les noms propres tékés qui font penser aux animaux domestiques tels : « Ntombo » le mouton, « Maha » le chat, « Mva » le chien.

8.10.4.1. La métaphore du féroce

Le féroce réunit les animaux qui sont cruels par nature, extrêmement effrayants. Nous allons examiner comment les noms propres d'animaux affectent la personnalité de la personne qui porte ce nom. La métaphore du féroce examine les noms propres tékés liés aux félins et aux féroces.

8.10.4.2. Les félins

Le félin est un prédateur qui se nourrit de viande et qui a des mouvements doux, souples et gracieux. On peut interpréter ce type d'animal comme une métaphore de la félinité; c'est-à-dire le caractère félin d'une personne qui a la souplesse ou l'attitude douce, hypocrite et agressive. Ceci est prévisible dans des noms propres sélectionnés dans la langue téké *Ngoungou*, le lion ; *Mwanango*, le petit de la panthère ; *Mbielingo*, le couteau panthère ou couteau royal. De ces trois noms propres, nous explorons le premier « Ngoungou, le lion ».

7. «Ngoungou [], le lion »

Ngoungou est le nom donné au lion, un grand félin originaire d'Afrique et d'Asie, qui se distingue par son pelage fauve. Le caractérisant *lion* dénote trois principales isotopies : le courage, la force et la mort. D'abord, rapproché au sème « courage », le terme non tropique est « combattant ». Est lion, celui qui combat, qui aime affronter, un courageux. Ceci est plus visible dans la culture occidentale. Ensuite, le terme tropique, *lion* mis en analogie avec l'isotopie « force » prend la connotation du caractérisé « puissant ». Une personne lionne est celle qui est crainte par sa puissance. Enfin, le métaphorisant *lion* a pour métaphorisé « meurtrier ». Le rapport entre le sens « lion » et « meurtrier » s'établit autour du sème « sang », « mort » « agression ». Ce qui par transfert de sens donne « le meurtrier, ou l'assassin ». ces deux derniers sens sont beaucoup plus manifestes dans la culture africaine avec les termes comme *Lions indomptables* exemple.

8.10.4.3. Les féroces

Les mammifères féroces sont des animaux impitoyables, parfois un peu cruels par instinct. Nous allons analyser leur nature impitoyable et brutale. Cela laisse présager une métaphore de la terreur. Ngoubou, *l'hippopotame* sera le nom propre fascinant pour cette partie.

a. « Ngoubou, [] l'hippopotame »

En Afrique, on trouve *l'hippopotame*, un gros mammifère ongulé qui se déplace en tant qu'amphibien et qui a un corps massif recouvert d'une peau très épaisse, de couleur brunâtre ou bleuâtre, avec des membres trapus dotés de quatre doigts. *Ngoubou*, l'hippopotame est utilisé comme un nom propre pour représenter une valeur métaphorique. Dans cette perspective, le comparant « hippopotame » est doté de plusieurs occurrences. Tantôt, associé au sème « masse », il évoque le comparé « grosseur ». *Ngoubou*, *l'hippopotame* désigne ce qui est énorme, ce qui est grand. Tantôt, le rapport entre le terme tropique *hippopotame* et le terme non tropique « virile » s'établit autour du sème « sexuel » ; ce qui par transfert connotatif aboutit à la virilité, aux vertus aphrodisiaques. *L'hippopotame*, dans ce contexte, représente celui qui possède beaucoup de femme, d'enfants ; qui a une grande famille. Tantôt, il se passe un rapprochement entre *l'hippopotame* et « le puissant ». Ce rapport du tropique *hippopotame* au non tropique « puissant » s'établit autour de l'isotopie de la « force ». Ce qui produit le résultat suivant : le métaphorisant « hippopotame » a pour métaphorisé « puissant ». *Ngoubou*, l'hippopotame, est un symbole de terreur, de virilité et de puissance, que l'on retrouve aussi bien chez les Tékés que dans d'autres langues. À l'instar de Mwanzayi, le bufflon, il incarne la grandeur. Voyons maintenant la métaphore de l'ovipare.

8.10.4.4. La métaphore de l'ovipare

Les animaux ovipares sont des êtres vivants qui se reproduisent en pondant des œufs. Les noms de ces animaux sont aussi observables dans l'univers des noms propres tékés, un univers qui aura pour caractérisant la bassesse. Les reptiles et les ovipares à deux pieds sont deux éléments importants à prendre en compte pour l'étude de cette partie.

8.10.4.4.1. Les reptiles

Les chenilles, les vers, les serpents, les lézards sont des bêtes qui se déplacent en rampant et en se traînant sur le ventre. Chez les téké-alima, les noms propres des reptiles omniprésents : *Gnieri*, le serpent mamba ; *Ngodouma*, le serpent noir ; *Mbiempala*, la chasse aux lézards... Nous allons examiner la caractéristique principale d'un animal ovipare qui a été choisi pour cette rubrique : *Ngodouma*, *le serpent*. Est-ce que ce reptile a une personnalité simple, basse ou pécheresse?

8. « Ngodouma, *le serpent noir* »

Odouma, le serpent, est à l'origine du nom propre Ngodouma Il s'agit d'un reptile avec un corps cylindrique très allongé et qui se déplace en ondulant latéralement. Dans la tradition téké-alima, ces créatures sont porteuses de nombreux symboles. Elles expriment plusieurs métaphores : la noirceur, la trahison et le péché. D'abord, le métaphorisant « *Odouma, le serpent noir* » a pour métaphorisé « noirceur ». Il s'agit d'une métaphore nominale où les deux termes, le métaphorisant et le métaphorisé, sont donnés, et leur relation est établie par un lien grammatical prédicatif de l'attribut « noir » et/ou même « la

forme cylindrique » leur sème. Dans la mémoire collective des téké-alima *Odouma*, le *serpent* est la représentation d'une personne de teint sombre, passant au superlatif sur le nouveau signifié « Noirceur », il nous donne le sens de « la verge noire » ; confère la chanson téké-alima :

Odouma bizi tolo ya o moro, (le serpent noir refuse de s'endormir) la verge en érection.

Le système sémantique de la comparaison entre les deux signifiés, le terme tropique « serpent » et le non tropique « trahison », s'établit autour de l'idée ou du sème « nuisance ». Ce dernier, connote avec le terme tropique « serpent », pour donner un nouveau signifié « trahison », surtout dans cette imaginaire collectif. Et lorsqu'on dit : elle nourrit un *serpent* dans son sein ; cela signifie qu'elle protège une personne qui cherche à le nuire. Le comparant « serpent » connecté au sème « péché », par transfert, prend la connotation du comparé « démon ». La profondeur de l'expressivité du terme "serpent" se manifeste à travers ce croisement de termes. Ce métaphorisant passe du domaine source « animal » au domaine cible « spirituel ». Dans la Bible, le serpent représente le démon qui tenta Ève. La perfidie est la caractéristique d'Ève. Nous nous penchons sur un autre type d'ovipare à deux pieds.

8.10.4.4.2. Les ovipares à deux pieds

Autres ovipares intéressés par notre étude sont des animaux qui se reproduisent par les œufs et ayant deux pieds. Il s'agit des noms propres des animaux de la classe des vertébrés qui sont en général adaptés au vol. nous allons rechercher la caractérisation d'une métaphore aviaire à travers l'emploi du nom propre téké *Engouali*.

9. « Engouali, Perdrix »

Engouali, perdrix, a plusieurs connotations qui lui sont associées. La première tient du rapport entre le caractérisant "perdrix" et le caractérisé "orateur". Analyse qui se construit autour du sème « bruit » ; ce qui, par transfert connotatif de la qualité attribuée aboutit au résultat : « orateur ou rhéteur », c'est-à-dire celui qui entretient un public. Au superlatif, on parlerait d'un homme politique (parlementaire), journaliste, griot, chanteur. Le terme tropique « perdrix » a une connotation supplémentaire lorsqu'il est associé à l'isotopie « viande ». Le caractérisant « perdrix » subit un transfert connotatif, ce qui nous donne le terme non tropique « repas ». Dans ce contexte, le mot 'perdrix' évoque l'art culinaire africain, où pendant les grandes cérémonies, on fait découvrir aux invités les plats rares. *Engouali*, la perdrix, incarne le bruit et le gibier (sa tendre chair blanche).

8.10.4.5. La métaphore des bêtes domestiques

Est domestique ce qui concerne la vie à la maison, en famille. Pour ce qui concerne notre étude, il s'agira des noms propres des animaux qui vivent auprès de l'homme pour le nourrir, l'aider ou le distraire et dont l'espèce, depuis longtemps apprivoisée, se reproduit dans les conditions fixées par l'homme. C'est le cas des noms propres *Ntombo*, le mouton ; *Amaha*, les chats ; *Mva douma*, le chien en fuite. Il y a dans ces noms propres des animaux domestiques cités, une image métaphorique de dépendance à explorer. Nous évoquerons essentiellement le nom propre se référant au mouton.

a. « Ntombo [], le mouton »

Plusieurs connotations sont associées au terme tropique « mouton ». la première concerne le rapport entre le terme tropique « mouton » et le terme non tropique « obéissant » qui s'établit autour du sème « passivité ». Le mouton est un être caractérisé par l'obéissance. Dans le domaine symbolique, le mouton peut être l'expression métaphorique de la passivité, de l'obéissance aveugle. Le cas *des moutons de panurge* de François Rabelais. Aussi, le métaphorisant « mouton » associé à l'isotopie « gastronomie » ou au sème « viande » subit le transfert de sens et prend la connotation de « fête ». *Ntombu*, le mouton est aussi l'expression métaphorique de la fête. Référence à la fête musulmane où l'on sacrifie et mange un mouton en souvenir du sacrifice demandé à Abraham.

Conclusion

L'expression métaphorique des noms propres téké-alima met en exergue les phénomènes de transfert de signification. En effet, les noms propres ont toujours un sens métaphorique. Ils ont une signification qui dépend de l'environnement, de la culture, bref, de la langue. Au terme de notre recherche, nous avons abouti aux conclusions suivantes : d'abord, les noms propres téké-alima ont une évocation mystique. Ils évoquent le mystère de la mort, le miracle ou le sort. Tout ceci, grâce à une série de croyances relatives à la vie, la maladie et la mort que le peuple téké (différentes races tékés qui peuplent le Congo) doit vraisemblablement à un vieux fonds Bantou et peut-être à la connaissance des substrats culturels de la cosmogonie africaine.

Ensuite, la métaphore végétale, présente dans la l'onomastique téké-alima, prend une valeur thérapeutique, quelquefois utilitaire. Elle évoque le rapport de l'homme et la nature. La pharmacopée traditionnelle est inséparable de la structure sociale, de la psychologie et des concepts religieux du peuple qui l'a élaborée.

Enfin, notre dernier point abordé, la métaphore animalière, nous fait découvrir les différentes représentations de l'esthétique des noms des animaux dans la langue téké-alima, telle : la métaphore du féroce, la métaphore de l'ovipare et la métaphore des bêtes domestiques. Comme dans la plupart des langues, les noms propres des Téké-alima reflètent la personnalité de leur porteur et sont d'une expressivité identitaire incontestable. Ces noms propres nous renseignent subtilement sur certains fondements existentiels et ontologiques du peuple téké.

Références bibliographiques

- Amalric J.-L., (2006), dans *Ricoeur, Derrida : L'enjeu de la métaphore*, Paris, PUF.
- Langshaw J. Austin., (1972), *Le langage de la perception*,
- Birago D., (1960), *Leurres et lueurs*, Yaoundé, Présence africaine,
- Bordas E., (2003), *Les chemins de la métaphore*, Paris, PUF.
- Botet S., (2008), *Petit traité de la métaphore : un panorama des théories modernes de la métaphore*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg.
- Djombo H., (2000), *Le Mort vivant*, Paris, Présence africaine.
- Elongo A., (2023), *Métaphore dans la culture congolaise*, Paris, Harmattan.
- Elongo A., Akiéné Mayoké F., (2023), *Étude pragmatique-métaphorique du nom propre issu du végétal au nord-Congo*, Brazzaville, Revue La saison des pluies n°20.
- Elongo A., (2019), *Évocations stylistiques des noms propres métaphoriques à travers les langues congolaises*, Brazzaville, Revue CERELLO n°01.
- Elongo A., (2018), *Pour une interprétation stylistique et componentielle des métaphores populaires dans la rhétorique congolaise*, Brazzaville, Annale de l'université Marien Ngouabi, Lettres et sciences humaines, Volume 18, n°2.

- Elongo A., (2017), *Expressivité stylistique des noms propres métaphoriques congolaises traduit en langue française*, Abomey-calavi, Revue des sciences du langage et de la communication n° 5.
- Mazaleyrat J., Molinié G., (1989), *Vocabulaire de la stylistique*, Paris, PUF.
- Mouayini Opouo E., (2022), *Étude des noms propres téké : symbole de l'identité, héritage des valeurs culturelles ancestrales*;
- Mouayini Opouo E., (2020), *Le féticheur, l'alchimie des noms et des nombres*
- Mouayini Opouo E., (2017), *Voix de sagesse téké*
- Nzombo H., (2002), *Le mort vivant*, Brazzaville, édition Hemar,
- Pourgeoise M., (1996), *Dictionnaire didactique de la langue française : grammaire, linguistique, rhétorique, narratologie, expression et stylistique*, Paris, Armand Colin.

8.11. Dénomination, patronimisation et hybridation identitaire au Congo Brazzaville

Alain Fernand Raoul LOUSSAKOUMOUNOU

Groupe de Recherche en Sciences du Langage et Didactique des langues
ENS-Université Marien Ngouabi

Résumé : Cette étude est une réflexion sur la morphologisation du nom propre dans le processus de patronymisation, sur le statut de la troncation, de la modification et de la saturation graphématique dans la graphisation du nom propre de personne en milieu congolais. Le prédicat de dénomination : être appelé /N/(x) (G. Kleiber) qui, à la base, est un marqueur d'identité culturelle et linguistique est doté de chaînes anthroponymiques modifiées (Jonasson) qui hybride et dénie le patrimoine identitaire.

Mots-clés : prédicat de dénomination, processus de patronymisation, chaînes anthroponymiques modifiées, hybridation, dénégation identitaire.

Naming, patronimization and identity hybridization in congo brazzaville

Abstract : This study is a reflection on the morphology of the proper name in the process of patronymization, on the status of truncation, modification and graphematic saturation in the graphization of the personal proper name in the Congolese environment. The predicate of naming: to be called /N/(x) (Kleiber) which, at the base, is a marker of cultural and linguistic identity is endowed with modified anthroponymic chains (Jonasson) which hybridizes and denies the identity heritage.

Keywords: naming predicate, patronymization process, modified anthroponymic chains, hybridization, identity denial.

Introduction

Le nom propre fait partie de l'identité de l'individu. Il « [...] ne désigne pas seulement l'être mais il (est) l'être lui-même et (...) la force de l'être (est) contenue en lui » (CASSIRER E., 1973, p.16). Le rôle principal du nom propre de personne est d'identifier de manière unique et spécifique une personne, agissant comme une étiquette singulière qui permet de la distinguer de tous les autres êtres de sa catégorie. Il assure la continuité de la référence, fonctionne comme un désignateur rigide (invariant) dans le temps et l'espace. Comme désignation unique, il pointe directement vers un référent singulier sans nécessiter de descriptions ; comme marqueur d'identité, il établit l'identité sociale d'une personne ; comme institution sociale, il est attribué par un acte social, fixant l'appartenance et l'individualité. Il forme « l'identité intrinsèque des individus et détermine leur personnalité » (S. Akin, 2000, p. 37). Chaque société a un système conventionnel d'appellation dans lequel elle exprime sa vision du monde et son découpage de la réalité. Il lui permet de mettre en relief sa culture et son histoire et par là de préciser ses valeurs sociales (K. Chalal, 2016, p. 4). Ce système dénomiatif, lui permet de s'identifier socialement et de s'affirmer devant les autres sociétés car « être nommé c'est avoir une existence réelle et juridique » (K. Chalal, 2016, p. 4). C. Levi Strauss (1990, p. 32) considère le nom propre de personne comme « un témoin fossile de l'histoire d'un individu ou d'une société ».

La graphisation des noms propres au Congo a connu l'influence fortement marquée du système phonématique français. Le nom propre, composante essentielle de l'identité congolaise, a été un objet de manipulation de la part de l'administration coloniale : adaptation forcée du système phonématique français dans la graphisation et la

prononciation des noms patronymiques (dénasalisation des préasales, altérations vocaliques...). Le processus de francisation du système dénominatif congolais par hybridation graphique et par modification des chaînes anthroponymiques est une forme de dénégation identitaire imposé au départ, mais de plus en plus consentie. L'altération patronymique implique une perte de filiation lignagère, et de facto la perte de l'identité culturelle puisque « la coquille fabriquée » est coupée de la référence éponymique de base : si *Mpassi* (prénasalisé, comme patronyme) évoque les souffrances et les peines des circonstances de naissance, à quoi renvoie alors une fantaisie du genre : M'Passi ou Passi ? L'opération de transcription des noms propres de famille en caractères latins a été une source d'altération des noms congolais, avec des dysfonctionnements graphiques qui remettent en cause les cribles phonématico-graphiques des langues congolaises.

Notre objectif est de comprendre la nature des modifications graphématiques des patronymes en contexte congolais et les fondements psycho-culturels sous-jacents. La problématique de cette étude se résume ainsi en deux questions : Quelle est la nature des modifications graphématiques des patronymes en contexte congolais ? Quels en sont les fondements psycho-culturels ? Comme hypothèses, nous supposons que les modifications graphématiques des patronymes en contexte congolais sont de diverses natures : double nasalisation L1-L2 due à l'influence du crible phonologique, effacement de la prénasalisation, altérations/saturations graphématiques. Ces modifications graphématiques s'inscrivent par ailleurs dans un cinétisme de dénégation de soi et d'un postulat de l'autre, un cinétisme de la culture africaine vers la culture française, de l'identité congolaise vers l'identité française, au-delà du sentiment de contentement valorisant.

8.11.1. Contextualisation théorique

La dénomination en linguistique est un concept flou dont la caractérisation couvre plusieurs entités ainsi que le relève G. Kleiber (1984, p. 77) :

« En linguistique, la dénomination est un concept aux contours mal délimités dont l'extension varie considérablement selon les théories et les auteurs. Les définitions « larges » la présentent comme la relation qui unit l'expression linguistique à une entité extra-linguistique ; les définitions « moyennes » l'assimilent au rapport qui s'établit entre une unité codée, item lexical en tête, et son référent ; les définitions « restreintes », enfin, la limitent au lien désignationnel entre la catégorie grammaticale nominale, dans laquelle on privilégie le substantif et la classe référentielle correspondante. Toutes se rejoignent, en fait, pour y voir la désignation d'un être ou d'une chose extra-linguistique par un nom (name) ».

L'acte de dénomination suppose l'attribution d'un nom selon la formule de la prédication de dénomination de G. Kleiber (1981) : *être appelé* /N/(x). Le prédicat de dénomination « être appelé » fonctionne comme un prédicat nominal (ou attribut du sujet) dans une phrase, où le verbe « être » (copule) relie le sujet à une identification (le nom propre). Dans les phrases comme « *Il est appelé Mpassi* », « être appelé » décrit ce qu'est le sujet, formant un groupe verbal qui est le cœur de l'information nouvelle. C'est une forme de prédication qui attribue une étiquette ou un nom au sujet, distinct du verbe d'état. « Être appelé » : se situe dans la catégorie du prédicat nominal, mais avec une fonction de *dénomination personnelle*, c'est-à-dire donner un nom à une personne. Le prédicat de dénomination se distingue des autres types de prédicats par sa fonction principale, qui est d'établir une équivalence entre le sujet et son nom, souvent à l'aide d'un verbe d'appellation. La théorie du prédicat de dénomination a été développée pour remédier à la thèse selon

laquelle les noms propres seraient vides de sens (S. Kripke, 1972). En particulier, Gary-Prieur (1994, p. 39) reprend à Kleiber (1981) l'idée de représenter le sens des noms propres comme un prédicat de dénomination. Cela veut dire qu'au niveau de la langue, les noms propres sont analysés selon la formule : X = l'entité appelée 'X'.

Une autre conception sous-tendant l'étude, celle de Suzanne Borel-Maisonny qui considère que la façon d'écrire un patronyme implique aussi la compréhension de l'édifice mouvant dont la graphisation est un simple matériau et dont l'idée à exprimer est le fil d'Ariane permettant de saisir la direction du point d'où l'on vient vers le point où l'on va » (1969, p.106). Cette conception permet d'interpréter la dynamique variationnelle des modifications graphématiques des « forme propre » (W. Van Langendonck, 2000).

Étant donné que « le nom propre relève de plein droit d'une analyse linguistique » (W. Van Langendonck, 2000, p. 35) en tant que fait de langue, notre travail s'inscrit dans une approche linguistique et en particulier lexicosémantique et phonématique.

8.11.2. Corpus d'étude

Le corpus sur lequel nous nous appuyons est constitué des fiches des résultats des sessions d'examens des étudiants du parcours-type Master Français 1 et 2 de l'Ecole Normale Supérieure de 2016 à 2022. Ce corpus a subi un premier traitement de notre part : les chaînes anthroponymiques ont été prétraités en fonction des « modificateurs » classiques mobilisés. Nous présentons ici un échantillon pré-catégorisé des noms retenus, altérés graphiquement :

N°	Dénomination	Eponymes	Modificateurs
1.	<i>MALOUENDET Jacques</i>	<i>MALOUENDE</i>	Double nasalization + “-t”
2.	<i>TSOKO Auréole</i>	<i>NTSOKO</i>	Dénasalisation
3.	<i>GOMA PONGUI Kalley</i>	<i>NGOMA</i>	Dénasalisation
4.	<i>GOMAT MOUSOUNSA Frangella</i>	<i>NGOMA</i>	Saturation + “-t”
5.	<i>KIKOUNGAT Dorcelia</i>	<i>KIKOUNGA</i>	Saturation + “-t”
6.	<i>OSSERET Antoine</i>	<i>OSSERE</i>	Saturation + “-t”
7.	<i>GOUARI KIMPALA Ursula</i>	<i>NGOUARI</i>	Dénasalisation
8.	<i>LECKOUMA Christelle Dallya</i>	<i>LEKOUMA</i>	Saturation + “-c-”
9.	<i>MALONGA Emmanuelle Karlyse Divine</i>	<i>MALONGA</i>	Double nasalisation
10.	<i>DELBAR Gastinel Palois,</i>	-	Importation
11.	<i>SAMBA BIZIKI Princilia Chardelle</i>	<i>SAMBA</i>	Double nasalisation
12.	<i>SOUNGHOU Flora Micky</i>	<i>SOUNGOU</i>	Saturation + “-h-”
13.	<i>MAVOUNGHOU Mosella</i>	<i>MAVOUNGOU</i>	Saturation + “-h-”
14.	<i>GANGA Frède Alain</i>	<i>NGANGA</i>	Dénasalisation graphique
15.	<i>BOUMBA Madeleine</i>	<i>MBOUMBA</i>	Dénasalisation graphique + Double nasalisation
16.	<i>PAMBOU Prisca</i>	<i>MPAMBOU</i>	Dénasalisation graphique + Double nasalisation

17.	<i>BANGA BIMBENI Luc</i>	<i>MBANGA</i>	Dénasalisation graphique + Double nasalarion
18.	<i>N'ZENZEKI Mercia Admade</i>	<i>NZENZEKI</i>	Dénasalisation graphique
19.	<i>M'PEHO-MILANDOU Hemane</i>	<i>MPEHO</i>	Dénasalisation graphique
20.	<i>NIANGUI Charida Jordelle</i>	<i>NIANGUI</i>	Double nasalarion
21.	<i>MANKOUIKA Raphaël</i>	<i>MANKOUIKA</i>	Double nasalarion
22.	<i>PEMBET Aurelie</i>	<i>MPEMBE</i>	Dénasalisation + “-t”
23.	<i>BERY KIONGO Boniface</i>	<i>MBERI</i>	Dénasalisation + Héliénisation “-y”
24.	<i>MBOUSSY Ange</i>	<i>MBOUSSI</i>	Héliénisation “-y”
25.	<i>GONDO LOUBONDO Virginie</i>	<i>NGONDO</i>	Dénasalisation
26.	<i>BOUNGOU MOUTOULA Prudence Reine</i>	<i>MBOUNGOU</i>	Dénasalisation
27.	<i>MAKAYAT Dornicia</i>	<i>MAKAYA</i>	Saturation + “-t”
28.	<i>MACKAYAT Jordela</i>	<i>MAKAYA</i>	Renforcement graphique + ‘-c-’, saturation + “-t”
29.	<i>GUIMBI BOUTANDOU Chancelvy,</i>	<i>NGUIMBI</i>	Dénasalisation
30.	<i>BOUITY LOULEMBO Charden Bely</i>	<i>BOUITI</i>	Héliénisation : “-y”
31.	<i>TATY Isidore</i>	<i>TATI</i>	Héliénisation : “-y”
32.	<i>ONDELY Phane Gloria</i>	<i>ONDELI</i>	Double nasalarion + Héliénisation : “-y”
33.	<i>NOMBOT Christian</i>	<i>NOMBO</i>	Double nasalarion + “-t”
34.	<i>NOMBAULT Jean</i>	<i>NOMBO</i>	Double nasalisation + Manie étymologisante : “-ault”
35.	<i>OBAMBAULT Péa</i>	<i>OBAMBO</i>	Double nasalisation + Manie étymologisante étymologisante : “-ault”
36.	<i>KAYA BOUSSEMBOU Brighelle Jofrene</i>	<i>NKAYA</i>	Dénasalisation

La mise en évidence des modificateurs classiques à partir des éponymes du patrimoine anthroponymique congolais nous permet de réfléchir sur les itinéraires de morphologisation des patronymes en contexte congolais.

8.11.3. Altération des patronymes

8.11.3.1. Hybridations phonématiques

L'hybridation phonématique est la première étape de la francisation du nom propre. C'est une façon « lettrée », un peu affectée de dire le nom propre.

Le phénomène d'hybridation n'est pas nouveau en linguistique. Il a longtemps concerné le domaine de la composition lexicale. C'est un processus de synthèse et non une soudure mécanique » (R. Jakobson, 1929, p. 97).

Ch. Lagarde (2019, p. 1-2) prenant les hybrides linguistiques pour des marqueurs d'identité, donne une vision plus approfondie du phénomène d'hybridation en linguistique :

« Un tel entre-deux est par nature ambivalent : il se révèle inclusif et en tant que tel, identitaire, mais aussi excluant et signe d'altérité. Il peut certes sembler créatif, mais il n'en est pas moins contraint et stigmatisé. Et l'on hésite à nommer ces productions langagières interlecte, à savoir variété autonome, ou interlangue, qui suppose pour les acquisitionnistes une étape transitoire [...] L'hybride, c'est avant tout l'hétérogène [...]. C'est donc une rencontre a priori improbable, inattendue, insolite, qui de ce fait attire l'attention de manière ambivalente, entre surprise et admiration, d'une part, effroi et réprobation, de l'autre. Tout dépend bien entendu du point de vue d'où l'on parle. Si l'on est du côté de l'hybride (hybride soi-même ou producteur/locuteur d'hybride), on est/on se sait hors-norme ; si on l'observe ou le subit, on se trouve plutôt du côté de la norme. Du fait de sa singularité, l'hybride a vocation à être minoritaire. »

Il conviendrait à la base de comprendre la différence du fonctionnement de la nasalisation en français et dans les langues congolaises.

La nasalisation en français L2 est vocalique. Elle consiste à transmettre le trait de nasalité d'une consonne nasale à une voyelle orale, qui devient par le fait même une voyelle nasale. Pour faire simple : la consonne nasale s'associe toujours à une voyelle pour créer une nasale : an, am /ã/ ; en, em /ẽ/ ; on, om /õ/ ; in, im /ĩ/ ; ain, ein /ein/, un, um /ũ/.

La nasalisation en langues congolaises L1 est consonantique. Elle consiste à transmettre le trait de nasalité d'une consonne nasale à une consonne orale, qui devient par le fait même une consonne nasale. Et donc, la consonne nasale s'associe à une autre consonne pour créer une nasale : c'est la prénasalisation de consonne occlusive ou de consonne fricative. Ce phénomène phonétique modifie une consonne en la précédant d'une consonne nasale tout en créant une seule consonne phonologique : nd /nd/, ns /ns/, ng /ng/, nv /nv/, nt /nt/, mb /mb/, mf /mf/, mp /mp/.

L'hybridation phonématique consiste en la fusion ou le mélange de sons ou de traits phonétiques provenant de deux systèmes linguistiques distincts au sein d'un même énoncé, d'un même mot, créant ainsi des formes hybrides, comme l'utilisation d'un accent étranger pour une partie d'un mot et une prononciation locale pour une autre (avec une prononciation L1 puis L2), illustrant une sorte de croisement linguistique au niveau des sons. C'est un phénomène plus large d'hybridation linguistique, où des éléments de différentes langues s'associent :

- MALONGA Emmanuelle Karlyse Divine
MALONGA : /malõ - nga/
õL2- ngL1

- SAMBA BIZIKI Princilia Chardelle
SAMBA : /sã - mba/
ãL2- mbL1

L'hybridation phonématique est un terme qui décrit l'interférence et le mélange des sons de deux langues dans le discours, créant des prononciations mixtes, tout comme l'hybridation lexicale crée des mots mélangés. C'est une manifestation de la façon dont les langues se côtoient en fusionnant leurs systèmes sonores : /malõ - nga/ (õL2- ngL1),

/sã - mba/ (ãL2- mbL1).

En langues congolaises L1 la nasalisation ne frappe pas la voyelle : *MALONGA* : /malo - nga/ (oL1- ngL1), *SAMBA* /sa - mba/ (aL1- mbL1).

La double nasalisation produite dans l'articulation phonologique des patronymes *MALONGA* /malõ - nga/ et *SAMBA* /sã - mba/ relève du « crible phonologique » scolaire.

Le crible phonologique est une métaphore linguistique (par Troubetzkoy) décrivant comment le système phonologique d'une langue maternelle agit comme un filtre (crible) qui organise les sons, ne laissant passer que les phonèmes pertinents, et rendant difficile la perception et la reproduction des sons d'une langue étrangère (L2) qui n'ont pas d'équivalent dans la langue maternelle (L1). Il explique la "surdité phonologique" où l'oreille filtre involontairement les sons étrangers, créant des erreurs d'écoute et un accent étranger, et se verrouille avec l'âge, rendant l'apprentissage des sons de L2 plus ardu pour les adolescents et adultes.

« Le système phonologique d'une langue est semblable à un crible à travers lequel passe tout ce qui est dit. Seules restent dans le crible les marques phoniques pertinentes pour individualiser les phonèmes. Tout le reste tombe dans un autre crible où restent les marques phoniques ayant une valeur d'appel ; plus bas se trouve encore un crible où sont triés les traits phoniques caractérisant l'expression du sujet parlant. Chaque homme s'habitue dès l'enfance à analyser ainsi ce qui est dit et cette analyse se fait d'une façon tout à fait automatique et inconsciente. Mais en outre le système des cribles, qui rend cette analyse possible, est construit différemment dans chaque langue. L'homme s'approprie le système de sa langue maternelle. Mais s'il entend parler une autre langue, il emploie involontairement pour l'analyse de ce qu'il entend le "crible phonologique" de sa langue maternelle qui lui est familier. Et comme ce crible ne convient pas pour la langue étrangère entendue, il se produit de nombreuses erreurs et incompréhensions. Les sons de la langue étrangère reçoivent une interprétation phonologiquement inexacte, puisqu'on les fait passer par le "crible phonologique" de sa propre langue. » (N.S.Troubetzkoy, 1939, p. 54).

Le crible phonologique dans le contexte qui nous concerne est plutôt scolaire. Les locuteurs des L1 langues congolaises, dans la plupart des cas n'ont pas développé les compétences métalinguistiques de leurs propres langues. Les seules compétences métalinguistiques acquises via la scolarisation concernent le fonctionnement du système linguistique du français. A travers des procédés de mathématisation des sons, la nasalisation s'est fossilisée dans la mémoire depuis l' cole de base :

$a+n = an / \tilde{a} /$
 $a+m = am / \tilde{a} /$
 $e+n = en / \tilde{e} /$
 $e+m = em / \tilde{e} /$
 $o+n = on / \tilde{o} /$
 $o+m = om / \tilde{o} /$
 $i+n = in / \tilde{i} /$
 $i+m = im / \tilde{i} /$

La tentation est grande, pour un scolarisé, d'appliquer les règles de nasalisation vocalique du système phonématique français dans l'émission des patronymes contenant ces

combinaisons fossilisées. La bataille des systèmes phonématiques est ouverte et inconsciente dans la conscience du locuteur francisant. *SAMBA* /sa - mba/ (juger, celui qui juge) passe pour une prononciation rustique pejorative, et /sã - mba/ (dans sa double nasalisation), la norme même de la prononciation consentie et partagée en milieu congolais.¹⁷¹

8.11.3.2. Altérations graphématiques

Les altérations graphématiques se réfèrent aux modifications des unités d'écriture (graphèmes) attestées d'un système graphématique donné. En gros, ce sont des modifications de la forme ou de la fonction des lettres ou groupes de lettres dans le temps ou selon les contextes d'écriture ou d'analyse. Les langues congolaises ont des normes d'écriture dans la graphisation des patronymes, lesquelles normes sont altérées à cause de l'influence du système graphématique du français.

8.11.3.2.1. Rupture graphique de la prénasalisation

La rupture de la prénasalisation est un phénomène phonétique où une consonne initialement précédée d'un son nasal (une prénasalisation, comme dans "mb" ou "nd") se sépare en deux sons distincts au moyen d'un signe diacritique, le nasal et l'occlusive, rompant ainsi l'unité phonologique. Cela arrive, comme quand des groupes comme *mb*, *mp*, *ng*, *mf* deviennent *m'b*, *m'p*, *n'g*, *m'f*, impliquant la transformation d'une seule consonne prénasalisée en une séquence de deux sons. C'est un processus de dénasalisation consonantique hérité de l'administration coloniale française, et qui modifie la structure syllabique des langues congolaises :

- *N'ZENZEKI Mercia Admade*
- *M'PEHO-MILANDOU Hemané*

La rupture graphique de la prénasalisation est une forme de francisation par adaptation au système graphématique du français. Nous inscrivons le phénomène dans la perspective de dénégration du système grapho-phonématique de L1 par détachement typographique de la nasale.

Toutefois, la prénasalisation reste effective au plan phonologique : /nzenzeki/, /mpeo/.

8.11.3.2.2. Effacement de la prénasalisation

L'effacement de la prénasalisation est un phénomène phonétique où une consonne nasale (comme /n/ ou /m/) qui précède une autre consonne (occlusive ou fricative), comme dans se perd totalement, créant ainsi une consonne orale typique du système phonématique français, ne laissant aucune trace phonologique de L1. Ce processus entraîne la modification de la structure interne du patronyme :

- *GANGA Frède Alain*
- *GOMA PONGUI Kalley*
- *GOMA Damas*
- *BOUMBA PAMBOU Prisca Madeleine*

¹⁷¹ L'assimilation des nasales du français a créé chez le locuteur congolais « une surdité phonologique » sur son propre répertoire linguistique : c'est du « crible phonologique inversé ».

- *GOUARI KIMPALA Ursula*
- *PAMBOU Prisca*
 - *BANGA BIMBENI Luc*
 - *GONDO LOUBONDO*
Virginie
 - *BOUNGOU*
MOUTOULA Prudence
Reine
 - *GUIMBI BOUTANDOU*
Chancelvy
 - *KAYA BOUSSEMBOU*
Brighelle Jofrene

Le mécanisme de l'effacement obéit au schéma :

- *Prénasalisation puis effacement* : Une consonne orale précédée d'une consonne nasale (/Cn + Co/) se dénasalise (/Co/) : la consonne nasale disparaît, laissant une consonne orale (/Co/).
- *Désémantisation du patronyme* : Ce phénomène a créé des patronymes coquilles vides : *NGANGA* (féticheur, dépositaire du savoir ancestral) > *GANGA* (= patronyme Ø), *NGOMA* (le tam-tam, symbole de la réjouissance) > *GOMA* (= patronyme Ø).

L'effacement de la prénasalisation est ainsi un processus francisation dynamique où la consonne nasale initiale d'un groupe (Cn+Co) perd son caractère nasal pour être absorbée ou transformée, influençant fortement le système consonantique des langues congolaises et vidant la patronyme de toute sa substance sémantique.

Le tour est très affecté dans *GANGA*, avec une double nasalisation ou plutôt une nasalisation française uniquement :

Ø *GAN - NGA* : /gãnga/ nL2 - ng
n2 nl

Ø *GAN- GA* : /gãga/ nL2 - g
n2 Ønl

8.11.3.2.3. Saturation au moyen du graphème “t”

La saturation au moyen du graphème “t” est un indice fort d'acculturation dans la formalisation du patronyme. Ce geste graphique est un processus de transformation culturelle résultant du contact direct et prolongé entre deux groupes aux cultures distinctes, où les individus ou les groupes adoptent, modifient ou intègrent des éléments (langue, valeurs, coutumes) d'une autre culture, souvent dominante, tout en transformant leur propre identité. Le graphème « t », consonne dentale alvéolaire, non voisée (le son s'arrête brusquement) placée à la finale du patronyme, est soit non articulé, soit articulé, donnant une impression de "coupure" de l'air, est articulé avec une pointe de contentement et de satisfaction civilisationnelle :

- *GOMAT MOUSOUNSA Frangella*
- *KIKOUNGAT Dorcelia*
- *OSSERET Antoine*
- *MAKAYAT Dornicia*

- *PEMBET Aurelie*
- *NOMBOT Christian*

Cette consonne à valeur hypocorictique est une manifestation d'un souci de démarcation, de distanciation personnelle, de valorisation de soi, d'auto-estime. Elle est en même temps une séquelle coloniale de l'assimilation de langue et de la culture françaises en milieu congolais. H. Lopes (2003) rapporte ces souvenirs amers d'un peuple colonisé jusque dans le sang :

« Moi (en lingala) : Qui est contre l'enseignement en lingala et en kikongo ?

Presque tous les doigts de levèrent.

Moi (en lingala) : Attention !... suivez-moi bien. Qui est pour l'enseignement en français ?

Et pour éviter tout malentendu, je précisai, ouvrant des yeux menaçant : Qui est pour l'enseignement dans la langue des Oncles, celle des colonisateurs ?

Tous les doigts se levèrent [...]

Nous n'avons pas besoin d'apprendre notre langue, nous la connaissons ... Qu'allons-nous lire quand les enfants et nous seront alphabétisés en lingala ou en kikongo ... Voudriez-vous donc nous empêcher l'accès au français ... ? Souhaiteriez-vous en conserver le monopole au profit de la clique qui nous dirige et de vos enfants... ? »

Cette consonne explosive n'a aucune motivation étymologique, sinon d'être un indice de revendication et d'endossement e l'identité française. Le degré de francisation est absolu avec l'adoption du graphème pour représenter le phonème /o/ :

- *NOMBAULT Jean*

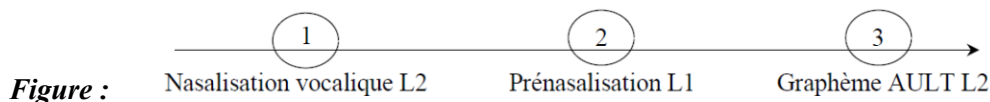
- *OBAMBAULT Pée*

La manie étymologisante fantaisiste : « -ault » est intégrée dans une construction patronymique à double nasalisation. Un exemple typique d'hybridation phonématico-graphématique en direction du français L2¹⁷².

NOM - MBAULT : /nɔ̃mbo/
n2+n1+n2

OBAM - MBAULT : /obãmbô/
n2+n1+n2

La graphisation du patronyme dans ce cas suit un itinéraire à trois saisies :



En phase initiale (saisie 1), le patronyme emprunte la nasalisation vocalique du français L2, en phase médiane (saisie 2), il manifeste la prénasalisation consubstantielle du répertoire linguistique des langues congolaises L1, et en phase finale (saisie 3), il emprunte le graphème « ault » de « wald » (gouverner), d'origine germanique.¹⁷³

¹⁷² Cf. Renault, Foucault : -ault comme graphème du son /o/ dans certains patronymes français.

¹⁷³ Ce graphème est attesté en français dans le nom *Renault* qui vient d'un ancien nom germanique, *Raginwald*, composé de *ragin* (conseil) et *wald* (gouverner), signifiant « conseiller du souverain » ou « souverain sage ». Le nom a été adopté par les trois frères fondateurs de l'entreprise, *Louis, Marcel et Fernand Renault*, (<https://www.genearenault.org/famille-renault/1->

8.11.3.2.4. Hellénisation

L'hellénisation au sens large désigne la diffusion de la langue, de la culture et de la civilisation grecques dans les régions non grecques. Ce processus a été particulièrement marquant dans l'Antiquité, notamment à la suite des conquêtes d'Alexandre le Grand au IV^e siècle av. J.-C.

C'est de 323 av. J.-C. à 31 av. J.-C.) que le phénomène a atteint son apogée. L'hellénisation a donné naissance à une culture "hellénistique" syncrétique, mêlant des éléments grecs à des traditions locales.

L'hellénisation a progressé grâce à l'influence de la langue grecque (la *koinè*) qui était devenue la langue véhiculaire de l'administration et du commerce dans tout l'Orient méditerranéen.

Le terme peut également être utilisé de manière plus contemporaine pour désigner l'influence de la culture et de la langue grecque dans des contextes plus modernes.

Le français étant une langue gréco-latine, il draine plusieurs éléments du substrat linguistique grec, notamment avec la manie étymologisante du courant de la renaissance au XVI^e siècle, pour l'enrichissement et l'instrumentation de la langue française.

Les langues africaines en général et les langues congolaises en particulier ont adopté le système graphique du latin, et la lettre « i » représente principalement le son voyelle [i], exclusivement transcrit par le graphème « i ».

Une certaine tendance de francisation/hellénisation a été observée par le recourt au graphème « y » pour représenter le phonème /i/ en finale de patronyme :

- *MBOUSSY Ange*
- *BERY KIONGO Boniface*
- *BOUITY LOULEMBO Charden Belvy*
- *ONDELY Phane Gloria*

La lettre « y » (i dit grec c'est-à-dire le « i » des grecs) vient de l'upsilon (Y) grec, emprunté par les Romains pour un son /u/ absent du latin, qui s'est prononcé /i/ pour la majorité des locuteurs latins, devenant ainsi le /y/. Son usage en français marque souvent des mots savants¹⁷⁴ d'origine grecque. La formalisation de ces patronymes emprunte donc au grec. Dynamique graphique ou dénégation du système graphique conventionnel ? Nous nous contentons de faire constater la variation graphématique.

8.11.3.2.5. Renforcement graphématique en médiane

Le renforcement graphématique en médiane attesté dans le corpus concerne la lettre « g » (au moyen de la lettre « h » : « gh ») et la lettre « k » (au moyen de la lettre « c » : « ck »). Ce renforcement livre deux cinétismes graphiques :

- *Renforcement d'après (postérieur) : G > GH*
- *Renforcement d'avant (antérieur) : K > CK*

Le graphème « gh » en français sert principalement à maintenir le son dur du « g » guttural /g/ devant un « e » ou un « i », souvent dans des mots d'emprunt italiens comme « ghetto », évitant la prononciation /ʒ/ qu'aurait un « g » seul devant ces voyelles. Le rôle

les-origines). Mais l'origine du nom lui-même est bien antérieure, datant de la période médiévale en France.

¹⁷⁴ Il s'agit des mots créés directement à partir de l'étymon grec, sans passer par les déformations historiques du fonds primitif (le socle le plus ancien du vocabulaire français, issu du latin vulgaire, du gaulois et du francique, qui constitue la base originelle de la langue française avant les emprunts ultérieurs).

typographique du « h » est d'empêcher ainsi le « g » de se transformer en /ʒ/ devant « e » ou « i ». Le graphème « gh » en français est une astuce orthographique pour garder le son /g/ dans des contextes où le français transformerait normalement le « g » en [ʒ] (comme dans *gilet*).

Le graphème « ck » en français sert à noter le son /k/ dans les empruntés lexématiques, souvent d'origine anglaise, comme *stock, cocktail, nickel, check-up*. Il fait partie des graphèmes possibles du son /k/ (c, qu, cqu, ch, k, ck).

Quelles sont alors les motivations des renforcements graphématiques médians dans le corpus ? Considérons les patronymes frappés de ce phénomène :

- *SOUNGHOU Flora Micky*
- *MAVOUNGHOUE Mosella*
- *LECKOUMA Christelle Dallya*
- *MACKAYAT Jordela*

Dans les patronymes *SOUNGHOUE* et *MAVOUNGHOUE*, la lettre « h » ne joue pas le rôle qui lui est alloué en français, celui d'empêcher le « g » de se transformer en /ʒ/, le digramme « OU » étant d'ailleurs un renforçateur de la gutturale /g/. L'environnement graphématique ne saurait justifier la convocation du graphème « h ». C'est un habillage fantaisiste qui relève du paraître, du tape-à-l'œil ; un choix délibéré d'écrire autrement pour faire différent, sans autre forme de procès. Bref, un « modificateur » classique (Jonasson (1994b, p. 182) Kleiber (1981b, p. 385) dans la formalisation du patronyme.

Le graphème « ck » donne au nom *LECKOUMA* l'allure particularisante d'un patronyme d'emprunt. Le « modificateur » « c » est une charge de singularité exotique voulue.

La quête d'un ailleurs identitaire est doublement exprimée en morphogénèse¹⁷⁵ concernant le patronyme *MACKAYAT* : *CK (L2) – T (L2)*. Une morphologie lexicale calquée sur des modèles d'importation. Finalement, on en arrive à un

- *DELBAR Gastinel Palois,*

Un patronyme flottant sans identité culturelle locale, la maturation même de la dénégation identitaire congolaise, la propension à prioriser l'ailleurs, rendue manifeste par les formes linguistiques des patronymes.

Conclusion

Cette étude a porté sur la morphologisation du nom propre dans le processus de patronymisation, en termes de modification et de la saturation graphématique dans la graphisation du patronyme en milieu congolais. Le conflit des systèmes phonématiques consiste en la double nasalisation (Nasalisation de L2 + Prénasalisation consonantique de L1) et en la fossilisation du crible phonologique français. Les traits caractéristiques des alterations graphématiques attestées sont : la rupture graphique de la prénasalisation, l'effacement de la prénasalisation par aphérèse, la saturation au moyen du graphème « t » en position finale, l'hellénisation par le recourt au graphème « y » (dit i grec) pour représenter le phonème /i/ en finale de patronyme, le renforcement graphématique superfétatoire en médiane (renforcement postérieur : G > GH et renforcement antérieur) : K > CK).

Le prédicat de dénomination, ce marqueur d'identité culturelle et linguistique est ainsi très altérées graphématiquement. Les modifications phono-graphématiques dans la graphisation des patronymes participent d'une francisation consentie, qui au-delà, n'est

¹⁷⁵ En psychomécanique du langage (Gustave Guillaume), la morphogénèse désigne le processus de formation des formes linguistiques (mots) par un mouvement de l'entendement, partant d'une potentialité (le mot) vers une forme réalisée dans le discours, impliquant des tensions et des processus de particularisation/universalisation.

rien moins que la manifestation de l'hybridation et du déni du patrimoine identitaire. Ces modifications graphématiques sont un cinétisme de dénégation de soi, un postulat de l'autre : de la culture africaine vers la culture française, de l'identité congolaise vers l'identité française, au-delà du sentiment de contentement valorisant.

Références bibliographiques

- AKIN S. (dir), 2000, *Pour une typologie des processus re-dénotatifs* in *Noms et renoms : la dénomination des personnes, des populations, des langues et des territoires* sous, Collection DYALANG, PUR, CNRS.
- BOREL-MAISONNY, S., 1969, *Perception et éducation*, Neuchâtel: Delachaux et Niestlé.
- BUCHI E., et WIRTH A., 2005 « De la description définie au nom propre de personne : sur un apport possible de l'anthroponymie historique à la théorie du nom propre modifié », *Langue française*, 146, numéro thématique : Noms propres : la modification, p. 23-38.
- CASSIRER E., 1973, *Langage et mythe. A propos des noms des dieux*, Paris, Éditions de Minuit.
- CHALAL K., 2016, *Les anthroponymes algériens entre francisation et arabisation : étude historique et sociolinguistique d'un corpus kabyle (état civil de Tizi-Ouzou)*, Mémoire de magister, Sciences du langage, Université Mouloud Mammeri, Tizi-Ouzou.
- GARY-PRIEUR, M.-N. 1994. *Grammaire du nom propre*. Paris. Presses Universitaires de France, collection « Linguistique ».
- JAKOBSON R., 1968, *Remarques sur l'évolution phonologique du russe comparée à celle des autres langues slaves*, Volume 2 de Travaux du Cercle linguistique de Prague, Prague, Pražský Linguistický Kroužek, Université d'État de l'Ohio, Kraus Reprint.
- KLEIBER G., 1984, « Dénomination et relations dénotatives », *Langages*, 76, 77-94.
- Kleiber G., 2006, « Retour sur les Noms Propres Standard Modifiés », *Revista de Estudos Linguísticos da Universidade do Porto* - Vol. 1, p. 33-51.
- KLEIBER, G. 1981. *Problèmes de référence. Descriptions définies et noms propres*. Paris, Klincksieck.
- KRIPKE, S. 1972. "Naming and Necessity". Dans : Davidson & Harman, p. 253-355
- LAGARDE Ch., 2019, « Les hybrides linguistiques comme marqueurs d'identité ? », *Revue TDFLE*, Hors série n°8, p. 1-13. https://doi.org/10.34745/numerev_1357, Téléchargement du 12 avril 2022.
- LEVI STRAUSS Cl., 1990, *La pensée sauvage*, Plon éditions, Angleterre, p 32
- LOPES H., 2003, *Ma grand-mère bantoue et mes ancêtres les Gaulois : simple discours*, Paris, Gallimard, « Continents noirs ».
- « L'origine du patronyme RENAULT », <https://www.genearenauld.org/famille-renault/1-les-origines/origine-et-r%C3%A9partition-du-patronyme/>, consulté le 11 mai 2022.
- SIBLOT P., 2001, « De la dénomination à la nomination », *Cahiers de praxématique* [En ligne], 36 | document 8, mis en ligne le 01 janvier 2009, consulté le 21 juin 2022. URL : <http://journals.openedition.org/praxematique/368> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/praxematique.368>, consulté le 14 avril 2022.
- TROUBETZKOY N. S., 1967, *Principes de phonologie*, Klincksieck, Paris (2^{ème} éd.). Édition originale : 1939.
- VAN LANGENDONCK W., 2000, « La théorie du nom propre et la neurolinguistique », *Nouvelle revue d'onomastique*, 35-36 p. 13-24

Table des matières

CHAPITRE 1 : NOM PROPRES: LIEU ET HISTOIR	12
1.1.NOMS PROPRES COMME LIEUX DE MÉMOIRE À MAKOUA EN RÉPUBLIQUE DU CONGO ...	12
INTRODUCTION	12
1.1.1.MAKOUA : LES POURTOURS HISTORIQUES DE CE NOM PROPRE	14
1.1.2.LES LIEUX HISTORIQUES ET CULTURELS DE MAKOUA	15
1.2.1. LA CASE FOURMONT OU VILLA BABIN	16
1.2.2. LA MAISON DES MATSOUANISTES À MAKOUA	16
1.2.3. TOMBES DE SOLDATS MORTS POUR LA FRANCE.....	17
1.2.4. L'ÉCOLE HENRI ITOUA : ACTUELLE SAINTE-CROIX	18
1.2.5. LES CIVICAINS À MAKOUA	20
1.2.7. LA POUDRIÈRE.....	22
1.2.8. LE GARAGE ADMINISTRATIF DE LA LIKOUALA-MOSSAKA.....	22
1.2.9. LE CIMETIÈRE DE LA MISSION	22
1.2.10. LA MAISON DE LOUIS REMOND ELÉ	23
1.2.11. LE MONUMENT DE L'ÉQUATEUR	23
1.2.12. L'ESPACE DES FRÈRES TRÉCHOT À MAKOUA.....	24
1.2.13. L'EAU DE LA MONDO	26
1.2.14. LA LOGUE.....	27
1.2.15. LE MONUMENT DU CENTENAIRE	27
1.2.16.LE SÉMINAIRE SAINT PIE X.....	28
1.2.17. LE LYCÉE CHAMPAGNAT DE MAKOUA	28
1.2.18. LA GESTION DES LIEUX DE MÉMOIRE À MAKOUA.....	30
CONCLUSION	30
CHAPITRE 2 : NOMS PROPRES CONSTRUCTIONS DES IDENTITÉS	32
2.1. LES ANTHROPONYMES /KA/ EN KABIYÈ : PROPRIÉTÉS FORMELLES ET SÉMANTICO- RÉFÉRENTIELLES	32
INTRODUCTION	33
2.1.1 PROPRIÉTÉS FORMELLES DES ANTHROPONYMES /KA/	34
2.1.1.1.L'IDENTITÉ DU MORPHÈME /KA/ EN KABIYÈ	34
2.1.1.2. STRUCTURES MORPHOLOGIQUES DES ANTHROPONYMES /KA/	35

2.1.2. PROPRIÉTÉS SÉMANTICO-RÉFÉRENTIELLES DES ANTHROPONYMES /KA/	38
2.1.2.1. LE RÉFÉRENT DU MORPHÈME /KA/ DANS LES ANTHROPONYME EN KABIYÈ	39
2.1.2.2. PARTICULARISMES SÉMANTIQUES DES ANTHROPONYMES /KA/	40
CONCLUSION	41
2.2. ANTHROPONYMIE : ANCRAGE IDENTITAIRE ET VISÉE NARRATIVE DANS <i>MÉMOIRE DE PORC-ÉPIC</i> D'ALAIN MABANCKOU	43
INTRODUCTION	43
2.1. LE NOM PROPRE OU LE SIGNE DE LA FILIATION IDENTITAIRE	44
2.2. LE NOM OU LA REPRODUCTION DES CONSIDÉRATIONS IDÉOLOGIQUES	46
2.3. LE NOM ET VISÉE NARRATIVE	49
CONCLUSION	51
2.3. POÉTIQUE DES NOMS PROPRES ET CONSTRUCTION DES IDENTITÉS DANS L'ŒUVRE ROMANESQUE D'HENRI LOPES	53
2.3.1. MISE EN PLACE MÉTHODOLOGIQUE ET THÉORIQUE	54
2.3.1.1. L'ONOMASTIQUE	56
2.3.1.2. LA TOPONYMIE	56
2.3.1.3. L'ANTHROPONYMIE	57
2.3.1.4. LE RÉALISME ONOMASTIQUE	58
2.3.2. SÉMANTIQUE DES NOMS PROPRES	59
2.3.2.1. NOM PROPRE, RÉFÉRENT SOCIOCULTUREL OU ETHNOLINGUISTIQUE	59
2.3.2.2. SÉMANTISME DE QUELQUES NOMS EN LANGUES VERNACULAIRES OU CONGOLAISES	61
2.3.3. PRAGMATIQUE DES NOMS PROPRES	61
2.3.3.1. NOM PROPRES : EXPRESSION ATTITUDINALE ET VISÉE DIÉGÉTIQUE	61
CONCLUSION	63
2.4. LE PRÉNOM NANGUIN [NÀ GÈ] : UN RAPPEL DE L'ORIGINE HISTORIQUE ET DE LA CONSTRUCTION IDENTITAIRE DU PEUPLE TIEMBARA (SOUS- GROUPE SENOFO DE CÔTE D'IVOIRE)	65
INTRODUCTION	66
2.4.1. LE PROBLÈME IDENTITAIRE DU PRÉNOM NANGUIN [NÀ GÈ]	66

2.4.1.1.L'IDENTITÉ DU PORTEUR	66
2.4.1.2.L'IDENTITÉ DU PEUPLE TIEMBARA	67
<u>2.4.2.L'ENSEIGNEMENT PÉDAGOGIQUE ET HISTORIQUE DU PRÉNOM NANGUIN [NÀ GÈ]</u>	<u>67</u>
2.4.2.1. LE PRÉNOM NANGUIN [NÀ GÈ] : UNE RÉFLEXION SUR L'HISTOIRE DE LA CONSTRUCTION DU PEUPLE DU TIEMBARA	68
2.4.2.2. LE PRÉNOM NANGUI : ENTRE ORALITÉ ET PÉDAGOGIE	69
2.4.2.3. LE PRÉNOM NANGUIN [NÀ GÈ] ENTRE SAVOIR ET MÉMOIRE.....	70
2.4.2.4. LE PRÉNOM NANGUIN [NÀ GÈ], UN HÉRITAGE ET UN PATRIMOINE CULTUREL PROPRE À LA SOCIÉTÉ TIEMBARA	70
2.4.2.5.L'IMPLICATION DU PRÉNOM NANGUIN [NÀ GÈ] DANS LA SAUVEGARDE DE L'HISTOIRE TIEMBARA.....	71
CONCLUSION	71
<u>2.5. L'APPROCHE LITTÉRAIRE DES ANTHROPONYMES HÉROÏQUES ÉMANANT DES TRADITIONS MARTIALES KABIYÈ</u>	<u>73</u>
INTRODUCTION	73
<u>2.5.1.DE LA PRATIQUE DES TRADITIONS MARTIALES À LA DATION DES ANTHROPONYMES HÉROÏQUES</u>	<u>74</u>
2.5.1.1.LES TRADITIONS MARTIALES EN PAYS KABIYÈ	74
2.5.1.1.1.LA LUTTE EVALAA	74
2.5.1.1.2.LA DANSE HABIYÈ	75
2.5.1.1.3.LA CHASSE RITUELLE	75
<u>2.5.2. LES ANTHROPONYMES HÉROÏQUES ÉMANANT DES TRADITIONS MARTIALES</u>	<u>76</u>
2.5.2.1. ORIGINE RITUELLE DES ANTHROPONYMES HÉROÏQUES.....	76
2.5.2.2. LA POPULARISATION DES ÉCO-ANTHROPONYMES HÉROÏQUES	77
<u>2.5.3. ANTHROPONYMES HÉROÏQUES ET LE STATUT ACTANCIEL DE LEURS RÉFÉRENTS.....</u>	<u>78</u>
2.5.3.1. LA LITTÉRARITÉ DES ANTHROPONYMES HÉROÏQUES	79
2.5.3.1.1. LES FIGURES DE CONSTRUCTION DANS LA CRÉATION NOMINALE.....	79
2.5.3.1.2. LES TROPES	79

2.5.4. LES ANTHROPONYMES HÉROÏQUES DANS LES PERFORMANCES ORALES 80

2.5.4.1. LA RÉCURRENCE DANS LES PERFORMANCES ORALES 80

2.5.4.1.1. LE STATUT ACTANCIEL DES RÉFÉRENTS ÉCO-ANTHROPONYMIQUES DANS LES GENRES LITTÉRAIRES ORAUX.....80

CONCLUSION 81

CHAPITRE 3 : NOMS PROPRES : DIVERSITÉS SOCIALES ET ETHNIQUES 82

3.1.LES NOMS PROPRES ET LEURS SECRETS DANS LA CIVILISATION DES BEEMBE PRÉCOLONIAUX DU CONGO-BRAZZAVILLE (XVI^E-XIX^E SIÈCLES) 82

INTRODUCTION 82

3.1.1.LE RÉPERTOIRE DES ANTHROPONYMES BEEMBE ET LEURS SENS 83

3.1.2. VALEUR ET RÔLE DE DATION DES NOMS DANS LA CIVILISATION BEEMBE 85

3.1.3. L'ÉTUDE DES ANTHROPONYMES PAR RUBRIQUE 90

3.1.4. LES ANTHROPONYMES PSYCHOAFFECTIFS 90

3.1.5. LES NOMS EN RAPPORT AVEC LES ANTAGONISMES 90

3.1.6. LES ANTHROPONYMES AYANT LIEN AVEC LES MALADIES..... 91

3.1.7. LES ANTHROPONYMES AYANT LIEN AVEC LA MORT, LE MALHEUR ET LA PAUVRETÉ. 92

3.1.8. LES ANTHROPONYMES AYANT UN LIEN AVEC LA FAUNE 93

3.1.9. LES ANTHROPONYMES AYANT UN LIEN AVEC LA FLORE 94

3.1.10. LES ANTHROPONYMES TRADUISANT LE SACRÉ 94

CONCLUSION 95

3.2. ANTHROPONYMIE THÉRAPEUTIQUE CHEZ LES NGANGULU : UNE ANALYSE ONOMASTIQUE 97

INTRODUCTION 97

3.2.1. PRÉSENTATION DES *NGANGULU* 98

3.2.2. DU SENS DES NOMS 100

3.2.3. L'ONOMASTIQUE DES ANTHROPONYMES THÉRAPEUTIQUES..... 101

CONCLUSION 105

CHAPITRE 4: NOMS PROPRES : VARIATIONS MORPHOLOGIQUES ET PHONOLOGIQUES 106

4.1. VARIATIONS MORPHO-PHONIQUES DES NOMS PROPRES DE PERSONNES EN KOYÓ, ... 106

INTRODUCTION	106
---------------------------	------------

4.1.1. STRUCTURES MORPHOLOGIQUES DES NOMS PROPRES DE PERSONNES EN KOYÓ	107
---	------------

4.1.2. FORMES SIMPLES DES NOMS PROPRES DE PERSONNES EN KOYÓ	107
--	------------

4.1.2.1. FORMES SIMPLES DES NOMS PROPRES DE PERSONNES DE NATURE VERBALE	107
---	-----

4.1.2.2. FORMES SIMPLES DES NOMS PROPRES DE PERSONNES DE NATURE NOMINALE	108
--	-----

4.1.2.3. FORMES SIMPLES DES NOMS PROPRES DE PERSONNES DE NATURE ADJECTIVALE	108
---	-----

4.1.2.4. FORMES SIMPLES DES NOMS PROPRES DE PERSONNES DE NATURE ADVERBIALE	109
--	-----

4.1.3. FORMES COMPOSÉES DES NOMS PROPRES DE PERSONNES EN KOYÓ	109
--	------------

4.1.3.1. FORMES COMPOSÉES DES NOMS PROPRES DE PERSONNES DE NATURE SYNTAGMATIQUE	109
---	-----

4.1.3.2. FORMES COMPOSÉES DES NOMS PROPRES DE PERSONNES DE NATURE PROVERBIALE	110
---	-----

4.1.3.3. FORMES COMPOSÉES DES NOMS PROPRES DE PERSONNES DE NATURE PHRASTIQUE	110
--	-----

4.1.4. VARIATIONS MORPHO-PHONIQUES DES NOMS PROPRES DE PERSONNES EN KOYÓ	111
---	------------

4.1.4.1. PROCÉDÉ DE TRONCATION	111
--------------------------------------	-----

4.1.4.2. TRONCATION À L'INITIALE DES ITEMS POLYSYLLABIQUES	111
--	-----

4.1.4.3. TRONCATION À L'INTERNE DES ITEMS POLYSYLLABIQUES	113
---	-----

4.1.4.4. TRONCATION EN FINALE DES ITEMS POLYSYLLABIQUES	113
---	-----

4.1.5. SUBSTITUTION	115
----------------------------------	------------

4.1.5.1. DÉNASALISATION	116
-------------------------------	-----

4.1.5.2. ALLONGEMENT	116
----------------------------	-----

CONCLUSION	116
------------------	-----

4.2. L'ANTHROPONYMIE COMME MÉTAPHORE IDENTITAIRE DANS <i>LES PETITS-FILS NÈGRES DE VERCINGÉTORIX</i> D'ALAIN MABANCKOU	118
---	------------

INTRODUCTION	119
---------------------------	------------

4.2.1. L'INVENTAIRE OU TYPOLOGISATION DES NOMS	120
---	------------

4.2.1.1. L'ANTHROPONYMIE ARTISTIQUE	121
---	-----

4.2.1.2. L'ANTHROPONYMIE ETHNIQUE	122
---	-----

4.2.2 LES FONCTIONS IDÉOLOGIQUES DES NOMS PROPRES DANS LA SCÈNE FICTIONNELLE	122
4.2.2.1. L'ONOMASTIQUE COMME VECTEUR D'ALTÉRITÉ	123
4.2.2.2. ONOMASTIQUE, MIXITÉ ET POSTULATION NATIONALITAIRE	124
CONCLUSION	126
4.3. PHONIC VARIATIONS OF TÉKÉ ANTHROPNOMS: A CASE STUDY OF TYÉ (B73E) AND LAALI (B73B) DIALECTAL VARIETIES, ...	129
INTRODUCTION	129
4.3.1. RESEARCH METHODOLOGY	130
4.3.2. AN OVERVIEW ON NAMES	130
4.3.3. GEOGRAPHICAL SITUATION OF TYÉ AND LAALI SPEECH COMMUNITIES	137
4.3.4. PHONIC VARIATIONS TYPOLOGY BETWEEN TYÉ AND LAALI ANTHROPNOMS	137
4.3.4.1. VOCALIC VARIATIONS	138
4.3.4.2. CONSONANTAL VARIATIONS	138
4.3.4.3. TONAL VARIATION	139
4.3.4.4. PHONOLOGICAL PROCESSES IN TYÉ AND LAALI ANTHROPNOMS	139
THE PHONIC DISTINCTION BETWEEN TYÉ AND LAALI NAMES CAN FURTHER JUSTIFIED BY PHONOLOGICAL PROCESSES AS SHOWN IN THE FORTHCOMING CHART:	139
CONCLUSION	140
CHAPITRE 5 : NOMS PROPRES : SÉMIOTIQUE ET SIGNIFICATIONS	143
5.1. ÉVOLUTION ET SIGNIFICATION DES NOMS PROPRES EN RÉPUBLIQUE DU CONGO: CAS D'ÉTUDE NGANGA LINGOLO ET LOUFOULAKARI	143
INTRODUCTION	144
5.1.1. NGANGA LINGOLO: ANTHROPNOME KONGO-LARI	144
5.1.2-NGANGA LINGOLO: TOPONYME	146
5.1.3. LOUFOULAKARI: HYDROPNOME	147
CONCLUSION	149
5.2. LA DÉSIGNATION DES HÉROÏNES DANS <i>HISTOIRE D'AWU</i> DE JUSTINE MINTSA	152
INTRODUCTION	152
5.2.1. NOMS ET DÉSIGNATIONS DES PERSONNAGES	155

5.2.1.1 LE NOM PROPRE	155
5.2.1.2. LES NORMES DE DÉSIGNATION	155
5.2.1.3. TABLEAU DE DÉSIGNATION	156
5.2.2. DÉSIGNATIONS ET SÉMANTIQUE.	157
5.2.2.1. DE LA DÉSIGNATION VERS LE SENS PARTICULIER	157
5.2.3. SÉMANTIQUE DES DÉSIGNATIONS.....	157
5.2.3.1. CAS D'AWUDABIRAN	157
5.2.3.2. CAS DE BELLA	157
5.2.3.4. CAS D'AKUT ET D'ADA.....	158
5.2.3.5. CAS DE NTSAME AFANE	158
5.2.3.6. CAS D'EKOBEKOBÉ.....	158
5.2.4. CONSTRUCTION TEXTUELLE : NOMS PROPRES -DÉSIGNATIONS ET ANCRAGE CULTUREL	159
5.2.4.1. LE NOM PROPRE EN TANT QUE SIGNE LINGUISTIQUE.....	159
5.2.4.2. LA DÉSIGNATION EN ACCORD AVEC LE NOM ET LA CULTURE	159
5.2.4.3. AWUDABIRAN : LA MORT DÉTRUIT	160
5.2.4.4. AKUT : LA STUPIDITÉ.....	161
5.2.4.5. NTSAME : PROTECTION ET AMOUR	163
CONCLUSION	163

5.3.SENS LITTÉRAIRES ET SYMBOLIQUES DU NOM PROPRE DE FABRICE M'PFUM CHEZ SYLVAIN BEMBA

INTRODUCTION

5.3.1. LE PRÉNOM ÉVOCATEUR : SA CONSTRUCTION INTELLECTUELLE	166
5.3.2. LA SÉMANTIQUE ONOMASTIQUE DE M'PFUM.....	167
5.3.3. LE NOM D'EXCELLENCE HUMAINE.....	168
5.3.4. LE NOM TRIBUTAIRE DE L'HISTOIRE	169
5.3.5. LE NOM, SYMBOLE DE LA TRANSCENDANCE ET DE LA REPRÉSENTATION SPATIALE...	169
CONCLUSION	170

5.4. LES NOMS PROPRES CHEZ LES MINKENGUE : ÉTUDE PRÉSUPPOSITIONNELLE

INTRODUCTION

5.4.1. QUELQUES ÉTUDES SUR LA NOTION DU NOM PROPRE ET LA PRÉSUPPOSITION

5.4.1.1. LE NOM PROPRE	172
5.4.1.2. PRÉSUPPOSITION	174

5.4.2. PRÉSENTATION ET SITUATION DE L'ETHNIE <i>MINKENGUE</i>.....	174
5.4.3. LES CARACTÈRES DES <i>NOMS PROPRES</i> DE PERSONNE EN <i>MINKENGUE</i>	175
5.4.3.1. PRÉSUPPOSITIONS DES <i>NOMS PROPRES</i> DE PERSONNE MARQUANT LA POSITIVITÉ	175
5.4.3.2. PRÉSUPPOSITIONS DES <i>NOMS PROPRES</i> DE PERSONNE MARQUANT LA NÉGATIVITÉ ...	176
CONCLUSION	177
5.5. LA PORTÉE PATRONYMIQUE EN LANGUE AKOUA DU CONGO BRAZZAVILLE	179
INTRODUCTION	179
5.5.1. CONTEXTE HISTORIQUE DE LA VILLE DE MAKOUA	180
5.5.1.1. CORPUS ET MÉTHODOLOGIE	181
5.5.1.2. ELUCIDATION CONCEPTUELLE.	181
5.5.1.3. LA QUÊTE IDENTITAIRE	182
5.5.2. L'HOMONYMAT.....	183
5.5.2.1. LE NOM COMMUN	184
5.5.2.2. LE PSEUDONYME.....	185
5.5.2.3-LE SYNONYME.....	186
CONCLUSION	186
CHAPITRE 6: NOMS PROPRES : DENOMINATIONS METAPHORIQUES.....	188
6.1. ANALYSE STYLISTIQUE DES NOMS PROPRES MÉTAPHORIQUES CHEZ LES BEEMBE.....	188
BRÈCHE PACHEL NGUIENE BILONGO	188
RÉSUMÉ	188
INTRODUCTION	188
6.1.1. DÉMARCHE MÉTHODOLOGIQUE	190
6.1.2. ÉTUDES THÉORIQUES DES CONCEPTS.....	190
6.1.2.1. NOM PROPRE	191
6.1.2.2. MÉTAPHORE	192
6.1.3. ANALYSE DES DONNÉES.....	194
6.1.3.1. UNIVERS ZOOLOGIQUE POUR UNE GENÈSE DES NOMS PROPRES MÉTAPHORIQUES...	194

6.1.3.1.2. ESPÈCES ANIMALES ET NOMS PROPRES MÉTAPHORIQUES	194
6.1.3.1.3. ESPÈCES ORNITHOLOGIQUES ET NOMS PROPRES MÉTAPHORIQUES	195
6.1.4. LA MORT COMME SOURCE MÉTAPHORIQUE DES NOMS PROPRES.....	196
6.1.5. MÉTAPHORES CONCEPTUELLES COMME VÉHICULE DES NOMS PROPRES	197
6.1.5.1. NOMS PROPRES ABSTRAITS ET MÉTAPHORE APPRÉCIATIVE.....	197
6.1.5.2. NOMS PROPRES ABSTRAITS ET MÉTAPHORE DÉPRÉCIATIVE	199
6.1.4. PHÉNOMÈNES NATURELS POUR UN FONDEMENT DES NOMS PROPRES.....	200
6.1.4.1. NOMS PROPRES ET MÉTAPHORE ASTRONOMIQUE.....	200
6.1.4.2. NOMS PROPRES ET MÉTAPHORE MÉTÉOROLOGIQUE	201
CONCLUSION	202

6.2. SENS ET PORTÉE DES NOMS DANS LE CULTE ORÒ CHEZ LES YORUBA DU BÉNIN.....

INTRODUCTION	205
--------------------	-----

6.2.1. ADÉQUATION SÉMANTIQUE ENTRE LES NOMS ET LES FONCTIONS DE LEURS PORTEURS

6.2.1.1. DÉNOMINATIONS ET FONCTIONS DES DIVINITÉS	206
6.2.1.2. ADÉQUATION ENTRE LES DÉNOMINATIONS DES DIGNITAIRES ET LEURS FONCTIONS	209
6.2.1.2.1. NOMS ET FONCTIONS DES DIGNITAIRES DANS LE PLATEAU	209
6.2.1.2.3. NOMS ET FONCTIONS DES DIGNITAIRES DANS LA RÉGION SÀBÉ	211

6.2.2. LES NOMS, REFLET DE LA FONCTION DU CULTE ET DE LA FOI DES FIDÈLES

6.2.2.1. NOMS DES DIVINITÉS : UNE MISE EN RELIEF DE LA FONCTION DE RÉGULATION SOCIALE DU CULTE	212
6.2.2.2. NOMS DES ENFANTS NÉS SOUS LE SIGNE DE ORÒ, ACTES DE FOI EN LA DIVINITÉ .	213
CONCLUSION	214
CHAPITRE 7 : NOMS PROPRES DANS LA CREATIVITE LITTERAIRE	216

7.1. LE SYMBOLISME DES NOMS PROPRES CHEZ LES TÉKÉS : CAS DU PLATEAU DE DJAMBALA

7.1.1. DÉVELOPPEMENT	217
----------------------------	-----

7.1.1.1. CADRE CONCEPTUEL ET THÉORIQUE.....	218
7.1.1.2. SITUATION GÉOGRAPHIQUE DES TÉKÉS.....	218
7.1.1.3. SITUATION GÉOGRAPHIQUE DU PLATEAU DE DJAMBALA.....	219

7.1.1.4. CARACTÉRISTIQUES DES NOMS	219
7.1.2. NOM PROPRE, EXPRESSION DE LA CULTURE TÉKÉ	220
7.1.2.1. LE NOM PROPRE, COMME SYMBOLE.....	221
7.1.2.2. LE NOM MESURE DE BALISAGE	222
7.1.2.2.1. DIMENSION ÉCOLOGIQUE DES NOMS PROPRES	223
7.1.2.2.2 DIMENSION « ROYALE » DES NOMS PROPRES	223
7.1.2.2.3 DIMENSION ARTISTIQUE DES NOMS PROPRES	223
CONCLUSION	224
7.2. LE NOM PROPRE COMME NOM DE FORCE DANS LA PENSÉE POÏETICO- PANÉGYRIQUE AFRICAINE, ...	225
7.2.1. NOM, FORCE ET ÊTRE	226
7.2.1.1. NOM DE FORCE, AUTHENTICITÉ ET INTÉGRITÉ	236
7.2.1.2. FORCE DU NOM PROPRE, AUTOPOÏÉSIS, « SOCIOPOÏÉSIS » ET « COSMOPOÏÉSIS »	241
CONCLUSION	245
7.3. LA CRÉATION ONOMASTIQUE DANS LA FICTION ROMANESQUE AFRICAINE DE GUERRE.....	248
7.3. SYNECDOCHIE ET ANTHROPONYMIE DANS LES FICTIONS NARRATIVES FRANCOPHONES : UNE PARTICULARITÉ STYLISTIQUE DE DANIEL BIYAOUA ET MONGO BETI.....	252
INTRODUCTION	252
7.3.1.DES CONSIDÉRATIONS CONCEPTUELLES ET THÉORIQUES	254
7.3.1.1.DE LA SYNECDOCHIE	254
7.3.1.2. DE L'ANTHROPONYMIE	255
7.3.2. DE L'EMPLOI ANTONOMASIQUE DES ANTHROPONYMES	256
7.3.3. POUR UNE AUTOPSIESYNECDOCHIQUE ET SOCIOCULTURELLE DES ANTHROPONYMES AFRICAINS	258
7.3.3.2. POUR UNE SÉMIOTIQUE ANTHROPONYMIQUE BETIENNE	259
7.3.3.3. POUR UNE SYNECDOCHISATION TOPONYMIQUE	262

CONCLUSION	266
7.4. « DONC JE SUIS UN ANIMAL », DE LA DÉNOMINATION DU PERSONNAGE PRINCIPAL DANS MÉMOIRES DE PORC-ÉPIC D'ALAIN MABANCKOU, ...	270
INTRODUCTION	270
7.4.1. LE CADRE THÉORIQUE	271
7.4.2. « DONC JE SUIS UN ANIMAL », LA DYNAMIQUE DES RÉFÉRENCES INDICATIVE ET DESCRIPTIVE	272
7.4.3. LA RÉFÉRENCE DÉNOMINATIVE DU NOM PROPRE DU PERSONNAGE PRINCIPAL.....	274
CONCLUSION	276
CHAPITRE 8 :NOMS PROPRES : UNE VISION PHILOSOPHIQUE ET ANTHROPOLOGIQUE	278
8.1. UNE ANALYSE ANTHROPOLOGIQUE DES NOMS PROPRES.....	278
INTRODUCTION	278
8.1.1. LES NOMS PROPRES COMME SYMBOLE D'IDENTIFICATION.....	279
8.1.2. LE SYSTÈME DES NOMS COMME ENJEUX ET STRATÉGIES.....	280
8.1.3.LES PRÉCAUTIONS DU NOM.....	282
8.1.4. LA TYPOLOGIE DES NOMS	283
CONCLUSION	285
8.2. LE NOMOTHÈTE ET LA JUSTESSE DU NOM DANS LE CRATYLE DE PLATON	287
INTRODUCTION	287
8.2.1. LA FONCTION DU NOMOTHÈTE.....	288

8.2.2. DE LA JUSTESSE DU NOM	289
8.2.3. LES NOMS DU MILIEU CONGOLAIS	291
CONCLUSION	293
8.3. LES RELATIONS ENTRE PORTEURS DES NOMS ET DIVINITÉS DANS L'HISTOIRE SOCIO-ANTHROPOLOGIQUE DES <i>BEEMBE</i> DU CONGO DU XVIII^E AU XIX^E SIÈCLE	295
INTRODUCTION	296
8.3.1. LA SITUATION GÉOGRAPHIQUE DU TERRITOIRE CONCERNÉ.....	296
8.3.2. L'HISTORICITÉ DU NOM <i>BEEMBE</i>	297
8.3.3. LE NOM ET SA SIGNIFICATION CHEZ LES <i>BEEMBE</i>	298
8.3.4. LE STATUT SOCIOCULTUREL DU PORTEUR DE NOM.....	300
8.3.5. LA PLACE DES DIVINITÉS DANS L'UNIVERS SOCIOCULTURELLE ET SUPRANATURELLE <i>BEEMBE</i>.....	303
8.3.6. LES RELATIONS ENTRE LES PORTEURS DES NOMS ET LES DIVINITÉS...	306
CONCLUSION	308
SOURCES ORALES ET RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES	309
8.4. L'APPROCHE LITTÉRAIRE DES ANTHROPONYMES HÉROÏQUES ÉMANANT DES TRADITIONS MARTIALES KABIYÈ	312
INTRODUCTION	312
8.4.1. DE LA PRATIQUE DES TRADITIONS MARTIALES À LA DATION DES ANTHROPONYMES HÉROÏQUES	312
8.4.1.1. LES TRADITIONS MARTIALES EN PAYS KABIYÈ	312
8.4.1.1.1. LA LUTTE EVALAA.....	313
8.4.1.1.2. LA DANSE HABIYÈ.....	313
8.4.1.1.3. LA CHASSE RITUELLE	314

8.4.1.1.4. LES ES ANTHROPONYMES HÉROÏQUES ÉMANANT DES TRADITIONS MARTIALES	314
8.4.1.1.5. LA POPULARISATION DES ÉCO-ANTHROPONYMES HÉROÏQUES	315
8.4.2. LA LITTÉRARITÉ ET DES ANTHROPONYMES HÉROÏQUES ET LE STATUT ACTANCIEL DE LEURS RÉFÉRENTS.....	317
8.4.2.1. LA LITTÉRARITÉ DES ANTHROPONYMES HÉROÏQUES	317
8.4.2.1.1. LES FIGURES DE CONSTRUCTION DANS LA CRÉATION NOMINALE	317
8.4.2.1.2. LES TROPES	318
8.4.3. LES ANTHROPONYMES HÉROÏQUES DANS LES PERFORMANCES ORALES	318
8.4.3.1. LA RÉCURRENCE DANS LES PERFORMANCES ORALES	318
8.4.3.1. LE STATUT ACTANCIEL DES RÉFÉRENTS ÉCO-ANTHROPONYMIQUES DANS LES GENRES LITTÉRAIRES ORAUX	319
CONCLUSION	319
8.5. NOMS PROPRES BIBLIQUES DANS LA FICTION CONCENTRATIONNAIRE	321
INTRODUCTION	321
8.5.1. CONTEXTUALISATION DE CETTE ÉTUDE	322
8.5.2. AUDACE DES HASSIDIM QUANT AU RESPECT DE LEURS NOMS PROPRES BIBLIQUES.....	323
8.5.3. PERFIDIE DES MARRANES ENVERS LEURS NOMS PROPRES BIBLIQUES	327
CONCLUSION	331
8.6. LA FRANCISATION DES NOMS PROPRES MBERE	333
INTRODUCTION	333
8.6.1. CORPUS ET MÉTHODOLOGIE.....	334
8.6.2. DÉFINITION DU NOM PROPRE	335
8.6.3. PRÉSENTATION DU PEUPLE MBERE	336

8.6.4. LES NOMS PROPRES <i>MBERE</i>	337
8.6.5. CAUSES LIÉES À LA FRANCISATION DES PATRONYMES <i>MBERE</i>	338
8.6.4. NOMS DÉSHONORANTS OU RIDICULES	339
8.6.4.1. APOCOPE.....	339
8.6.4.2. APHÉRÈSE	340
8.6.4.3. SYNCOPE	341
8.6.4.4. EPITHÈSE	341
8.6.5. BROUILLAGE DES ORIGINES OU REFUS DE SOI	341
8.6.5.1. APOCOPE.....	342
8.6.5.2. APHÉRÈSE	342
8.6.5.3. SYNCOPE	342
8.6.6. COLONISATION	343
8.6.6.1. APOCOPE.....	343
8.6.6.2. APHÉRÈSE	343
8.6.6.3. SYNCOPE	344
8.6.6.4. EPENTHÈSE	344
CONCLUSION	345
8.7. ASPECTS FORMELS ET SÉMANTIQUES DE CERTAINS NOMS PROPRES AFRICAINS	348
INTRODUCTION.....	348
8.7.1. DE LA TAXONOMIE DES NOMS PROPRES AFRICAINS	349
8.7.1.1. DES NOMS EN RAPPORT AVEC LES SAISONS	350
8.7.2. DES NOMS LIÉS À LA BIODIVERSITÉ.....	350
8.7.2.1. DES NOMS LIÉS À LA FAUNE	351
8.7.2.2. DES NOMS EN RAPPORT AVEC LA FLORE.....	351
8.7.2.3. A PROPOS DE LA FORME DES NOMS PROPRES AFRICAINS	352
8.7.3. ASPECTS SÉMANTIQUES DES NOMS AFRICAINS	354
8.7.3.1. DE LA SÉMANTIQUE DES NOMS PROVERBIAUX AFRICAINS	354
8.7.3.2. NOMS AFRICAINS CONCILIATEURS ENTRE LE SPIRITUEL ET LE RELIGIEUX	355
8.7.4. DE LA SÉMANTIQUE DES NOMS AFRICAINS RELATIFS AUX RÉALITÉS EXISTENTIELLES	355
CONCLUSION	356
8.8. “FIRST NAMES IN MODERN AFRICA: A SOCIOLINGUISTIC STUDY”	358
8.8.1. FIRST NAME DEFINED	359
8.8.2. PREVIOUS WORKS ON NAMES IN AFRICAN TRADITION	359
8.8.2.1 SIGNIFICANCE	359

8.8.2.2. SOURCES AND STRUCTURES.....	360
8.8.2.3. FUNCTIONS	361
8.8.3. FIRST NAMES COINAGE IN NOWADAYS AFRICA.....	364
8.8.3.1. TRADITION.....	364
8.8.3.2. COMMEMORATIVE	364
8.8.3.3. ALLUSIVE FIRST NAMES.....	366
8.8.3.3.2. KUSALUKA “VOUMINA” /VUMINA/ (A TEENAGER GIRL) OBEY IN LARI	366
8.8.3.4. PERSONAL TASTE	367
8.8.3.4.1. YULA “BIENFAIT” /BJĚFE/ (A 25 YEARS OLD MAN.).....	367
8.8.3.4.2. MANTINA MOUKIETOU “KAMPE” /kãMPE/ (A 22 YEARS-OLD YOUNG WOMAN.)	368
8.8.3.5. CELEBRITIES	368
8.8.3.5.1. DAMBA JOAN NELSON IS A YOUNG MAN AGED 31	368
8.8.3.5.2. MAVOUNGOU TAZIBI, (A YOUNG WOMAN, AGED 31.)	368
8.8.3.6. LINGUISTICS	368
8.8.3.6.1. EUDA /ØDA/ (A YOUNG MAN, AGED 20.)	369
8.8.3.6.2. CARNEST /KAR-NEST/ (A YOUNGSTER, AGED 12.)	369
8.8.3.6.3. CLÉDEL /KLE-DĚL/ (A 30 YEARS-OLD MAN.)	369
8.8.3.6.4. DACLYTE /DA-KLIT/ (A 9 YEARS-OLD GIRL.)	369
8.8.3.6.5. ROGLA /ROGLA/ (A 18 YEARS-OLD WOMAN.).....	369
8.8.3.6.6. HORSYL /HORSIL/ (AGED 20.)	369

8.9. MORPHOSYNTAXE ET SÉMANTIQUE DES NOMINAUX PROPRES DANS DEUX ŒUVRES ROMANESQUES DE JEAN-MARIE ADIAFFI..... 372

INTRODUCTION 372

8.9.1. CADRE THÉORIQUE.....	373
8.9.1.1. LE CORPUS ET LA LANGUE D’ÉCRITURE	373
8.9.1.2. ONOMASTIQUE : DÉFINITION.....	375
8.9.1.3. DÉMARCATIION MORPHOLOGIQUE DU NOM PROPRE.....	375
8.9.2. LE CODE ONOMASTIQUE	376
8.9.2.1. DANS LA CARTE D’IDENTITÉ, LCI	376
8.9.2.2. DANS LES NAUFRAGÉS DE L’INTELLIGENCE, LNI	377

8.10. L’EXPRESSION MÉTAPHORIQUE DES NOMS PROPRES CHEZ LES TÉKÉ-ALIMA..... 380

INTRODUCTION 380

8.10.CADRES THÉORIQUES ET MÉTHODOLOGIQUES 381

8.10.1. DÉFINITIONS DE LA MÉTAPHORE	381
--	------------

8.10.2. THÉORISATION DE LA MÉTAPHORE	382
8.10.3. NOM PROPRE	383
8.10.4. DONNÉES.....	383
 <u>8.10.2. LA MÉTAPHORE DU MYSTÈRE</u>	 <u>384</u>
8.10.2.1. LA MORT ET L'AU-DELÀ.....	384
8.10.2.2. LE MIRACLE.....	385
8.10.2.3. LE SORT	386
 <u>8.10.3. LA MÉTAPHORE DU VÉGÉTAL.....</u>	 <u>387</u>
8.10.3.1. LA MÉTAPHORE THÉRAPEUTIQUE	387
8.10.3.2. LA MÉTAPHORE GUERRIÈRE	387
8.10.3.3. LA MÉTAPHORE UTILITAIRE	388
 <u>8.10.4. LA MÉTAPHORE ANIMALIÈRE</u>	 <u>389</u>
8.10.4.1. LA MÉTAPHORE DU FÉROCE	389
8.10.4.3. LES FÉROCES.....	390
8.10.4.4. LA MÉTAPHORE DE L'OVIPARE	390
8.10.4.4.1. LES REPTILES.....	390
8.10.4.4.2. LES OVIPARES À DEUX PIEDS.....	391
8.10.4.5. LA MÉTAPHORE DES BÊTES DOMESTIQUES	391
 <u>8.11. DÉNOMINATION, PATRONIMISATION ET HYBRIDATION IDENTITAIRE AU CONGO BRAZZAVILLE</u>	 <u>394</u>
 INTRODUCTION	 394
 <u>8.11.1. CONTEXTUALISATION THÉORIQUE</u>	 <u>395</u>
 <u>8.11.2. CORPUS D'ÉTUDE</u>	 <u>396</u>
 8.11.3. ALTÉRATION DES PATRONYMES	397
8.11.3.1. HYBRIDATIONS PHONÉMATIQUES.....	397
8.11.3.2.1. RUPTURE GRAPHIQUE DE LA PRÉNASALISATION	400
8.11.3.2.2. EFFACEMENT DE LA PRÉNASALISATION	400
8.11.3.2.3. SATURATION AU MOYEN DU GRAPHÈME "T"	401
8.11.3.2.4. HELLÉNISATION	403
8.11.3.2.5. RENFORCEMENT GRAPHÉMATIQUE EN MÉDIANE.....	403

CONCLUSION..... 404

TABLE DES MATIÈRES..... 406

Le présent colloque vise à visiter les pratiques de la dénomination en Afrique francophone, les changements des habitudes dans les appellatifs, les influences de la civilisations occidentales sur les noms et leur graphie, il s'agit de visiter les idéologies et les croyances sur le choix des noms propres dans les sociétés africaines, de penser le nom dans une perspective de genre, de la sexualité, de la langue, dans la pensée existentielle africaine. Nous voulons également interroger le rapport du nom avec les langues africaines dans son usage phonologique et phonétique. Il serait intéressant de regarder le nom propre comme signalement de la culture et des identités africaines.

Objectifs du colloque : A travers les différentes communications orales qui seront présentées autour des noms propres dans l'espace africain, les objectifs suivants sont visés :

- *Mettre en valeur la place du nom propre dans les sociétés africaines ;*
- *Découvrir les enjeux de l'identité des personnes, des lieux et des animaux dans les sociétés africaines ;*
- *Voir l'aspect du nom dans toutes les perspectives possibles.*

ISBN : 979-10-94639-08-5

40 €

